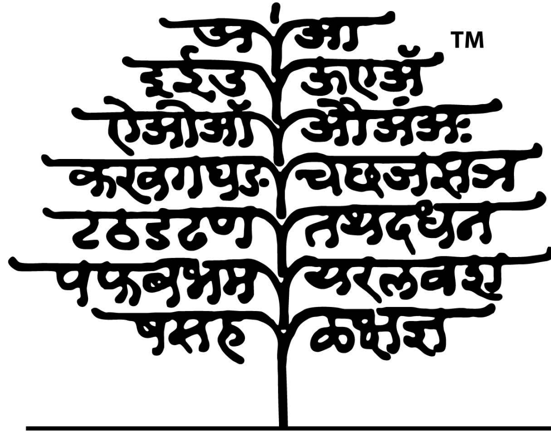
नवभारत

वर्ष ७ वें] सप्टेंबर १९५४ [अंक १२ वा

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

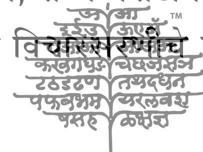
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

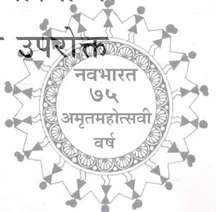
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष सातवें

अंक बारावा

नवभारत

सेप्टेंबर

१९५४

संचालक : श्री. शंकरराव देव

संपादक-मंडळ

आचार्य शं. द. जावडेकर—आचार्य स. ज. भागवत—श्री. हरि कृष्ण मोहनी—प्रा. गोवर्धन पारीख

प्रा. वि. म. बेडेकर का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, ९०६ शिवाजी नगर, पुणें ४

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

'नवभारत' मासिक, सेप्टेंबर १९५४

—लेखक-परिचय—

[खालीं दिलेल्या लेखकांशिवाय या अंकांतील इतर लेखकांचा परिचय या वर्षी यापूर्वी त्यांचे लेख आले त्या त्या वेळीं दिला आहे– का. सं.]

प्रा. ग. वा. तगारे एम्. ए. पीएच्. डी. – कोल्हापूर येथील ' श्री. म. ता. टीचर्स कॉलेज'मध्यें शिक्षणशास्त्राचे प्राध्यापक. यांच्या पीएच्. डी. चा प्रबंध ' A Historical Grammar of Apabhraṃsa ' डेक्कन कॉलेज रिसर्च इन्स्टिट्यूटनें प्रकाशित (१९४८) केलेला आहे.

श्री. चिं. त्र्यं. केंघे बी. ए. (ऑ.) – (नाशिक) संतवाङ्मय व शांकर वेदान्त यांचे व्यासंगी.

डॉ. सयद अबिद हुसेन एम्. ए. पीएच्. डी. – ' जामिया मिल्लिया इस्लामिया ' (दिल्ली) या प्रसिद्ध इस्लामी राष्ट्रीय विद्यापीठांतील एक प्रमुख प्राध्यापक. उर्दू साहित्य, आधुनिक तत्त्वज्ञान, भारतीय संस्कृति इत्यादि विषयांचे व्यासंगी अभ्यासक. ' हिंदुस्तानी कौमियत और कौमी तहजीब ' (भारतीय राष्ट्रीयत्व व राष्ट्रीय संस्कृति) या व इतर अनेक उर्दू पुस्तकांचे लेखक.

श्री. एस्. एम्. जोशी बी. ए. एल्एल्. बी. एम्. एल्. ए. (पुणें) – प्रजासमाजवादीप क्षाचे एक नेते. ' The Poona Daily News ' या दैनिकाचे संपादक.

प्रा. य. द. भावे – रत्नागिरि येथील ' गोगटे कॉलेज'चे प्राचार्य. 'आर्द्रा', 'हळवें भिंग' या कवितासंग्रहांचे लेखक.

प्रा. वि. ब. आठवले एम्. एस्सी. एफ्. आर्. जी. एस्. – (किर्लोस्करवाडी) नाशिक येथील हं. प्रा. ठा. कॉलेजमध्यें भूगोल व गणित या विषयांचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक. त्यांचे रामायण-महाभारतावरील संशोधनपर लेख संशोधनविषयक नियतकालिकांतून प्रसिद्ध होत असतात.

* मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.
* या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.
* मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

श्री. श्रीपाद जोशी

महाकवि अिकबाल

आधुनिक काळांत जागतिक कीर्ति लाभलेले फक्त दोनच कवि भारतामध्यें जन्मास आले. एक बंगालीचे कविसम्राट् **रवीन्द्रनाथ ठाकुर** आणि दुसरे उर्दूचे महाकवि **अिक़्बाल.** भारतीय संस्कृतीच्या प्रयागांत हिंदूंच्या गंगेला मुसलमानांची यमुना येऊन मिळा-लेली आहे. कविवर रवीन्द्र आणि महाकवि अिक़्बाल हे या दोन प्रवाहांचे दोन समर्थ प्रतिनिधि आहेत. रवीन्द्रांचें नांव भारताबाहेरील बहुतेक सर्व देशांत जाऊन पोंचलें आहे, तर अिकबालांचें नांव मुस्लिम जगतांत जास्त परिचित आहे. दोघेहि आध्यात्मिक जीवनाचे भोक्ते आणि मानवताप्रेमी असले तरी रवीन्द्रनाथ प्रामुख्यानें सौंदर्योपासक आहेत तर अिक-बालांच्या काव्यांत सामर्थ्योपासनेवर विशेष भर दिलेला आढळतो. या दोन कवींनीं कल्पनेच्या आका-शांत जेवढी उंच भरारी मारली तेवढी त्या त्या भाषांतील कोणत्याहि कवीला मारतां आलेली नाहीं, यांत मुळींच शंका नाहीं. आश्चर्याची गोष्ट अशी कीं या दोन्ही कवींनीं रूढ व्याख्येप्रमाणें एकहि महाकाव्य लिहिलेलें नाहीं. परंतु काव्य-रसिकांनीं त्यांना महाकवि ही पदवी स्वेच्छेनें बहाल केलेली आहे. याचें कारण एवढेंच कीं त्यांच्या छोट्या-छोट्या कवितांतूनहि महा-काव्याचे गुण प्रकर्षानें विद्यमान आहेत. अिकबालांनीं उर्दूप्रमाणेंच फारसी भाषेंतहि काव्य लिहिलेलें आहे आणि त्यांच्या तत्त्वज्ञानाची खरी ओळख त्यांच्या फारसी काव्याच्या अध्ययनानेंच होऊं शकेल. प्रस्तुत लेखांत त्यांच्या दार्शनिक विचारांत न शिरतां मुख्यतः त्यांच्या उर्दू भाषेंतील कवितेची व काव्यविशेषांचीच ओळख करून देण्याचा प्रयत्न करण्यांत आलेला आहे.

ब्राह्मणाची बुद्धि व मुसलमानाचें हृदय

डॉक्टर सर शेख मुहम्मद ' अिकबाल ' यांचा जन्म सियालकोट (पश्चिम पंजाब) येथें ता. २२ फेब्रुवारी १८७३ रोजीं झाला. त्यांचे पूर्वज सप्रू आडनांवाचे काश्मीरी ब्राह्मण होते. आपल्याजवळ ब्राह्मणाची बुद्धि आणि मुसलमानाचें हृदय आहे याचा इकबालांना मोठा अभिमान वाटे. ते हिन्दुस्तानांत राहात असले तरी त्यांचें मन मधूनच काश्मीरच्या नंदनवनाकडे ओढ घेई आणि ते म्हणतः

हिन्दोस्ताँमें आये हैं कश्मीर छोड़कर।
बुलबुलने आशियाँ बनाया चमनसे दूर॥

[' आम्ही काश्मीर सोडून हिन्दुस्थानांत आलों आहोंत. बुलबुलानें आपल्या जागेपासून दूर जाऊन घरटें बांधलें आहे. ']

स्वतःच्या ब्राह्मण्याविषयीं आपल्या एका फारसी कवितेंत ते म्हणतातः

मरा बिनिगर कि दर
हिन्दोस्ताँ दीगर नमी बीनी।
बरहमन ज़ादई रम्ज आशनाअे
रूम ओ तबरीज़स्त॥

[' मजकडे पाहा; कारण यापुढें हिन्दुस्तानांत पुनः तुम्हाला कोणीहि आढळणार नाहीं जो ब्राह्मणाचा वंशज असून इराणी धर्मज्ञानांत पारंगत असेल. ']

सियालकोट येथें शालेय शिक्षण घेत असतांच इक-बालांनीं पंजाबी भाषेंत कविता करण्यास सुरवात केली. परंतु त्यांचे शिक्षक शम्सुल उलेमा मीर हसन यांच्या सल्ल्यावरून ते पंजाबीऐवजीं उर्दूंत लिहूं लागले. सियालकोटचें शिक्षण संपल्यावर इकबाल लाहोरला आले आणि तेथील गव्हर्नमेंट कॉलेजमधून एम्. ए. झाले. एम्. ए. च्या परीक्षेंत ते युनिव्हर्सिटींत पहिले आले होते व त्यांना सुवर्णपदक मिळालें होतें. पुढें त्याच कॉलेजांत ते प्रोफेसर झाले. त्यावेळीं तेथें प्रोफेसर आर्नाल्ड (नंतर सर टॉमस आर्नाल्ड) हे प्राध्यापक होते. त्यांच्याशीं इकबालांचा घनिष्ठ परिचय झाला. या आर्नाल्डसाहेबांनीं इकबालांच्या जीवनावर खूपच परि-णाम केला. इकबालांना विलायतेस जाण्यास प्रवृत्त करण्याच्या कामीं त्यांचा फार मोठा हात होता.





कांहीं दिवस प्राध्यापकाचें कार्य केल्यानंतर १९०५ सालीं इक्बाल इंग्लंडला गेले. तेथें केंब्रिज युनिव्हर्सिटींतून नीतिशास्त्राची पदवी घेऊन ते जर्मनीला गेले. तेथें 'फलसफाए ईरान' ('इराणचें तत्त्वज्ञान') हा प्रबंध लिहून त्यांनीं पीएच्. डी. ची पदवी मिळविली. तेथून परत इंग्लंडला येऊन ते बॅरिस्टर झाले आणि १९०८ सालीं भारतांत परत येऊन लाहोर येथें वकिली करूं लागले. तीन वर्षांच्या अवधींत त्यांनीं युरोपांत जें अध्ययन केलें त्यावरून त्यांच्या प्रखर बुद्धिमत्तेची सहज कल्पना येईल. इक्बाल जसे कवि व तत्त्वज्ञ होते तसेच अव्वल दर्जाचे शिक्षणतज्ज्ञहि होते. त्यांच्या शिक्षणविषयक विचारांची ओळख करून देणारा 'Iqbal's Educational Philosophy' नांवाचा एक उत्कृष्ट ग्रंथ ख्वाजा गुलाम उस्सैयदैन यांनीं लिहिला आहे.

इक्बालांच्या बालपणीं दक्षिण हैदराबादचे राजकवि 'दाग' हे उर्दूचे सर्वांत लोकप्रिय कवि होते. सर्व हिन्दुस्तानांतील तरुण उर्दू कवि त्यांच्याकडे आपल्या कविता सुधारण्यासाठीं पाठवीत असत. इक्बालनींहि त्यांचें शिष्यत्व पत्करलें आणि आपल्या कविता त्यांच्याकडे धाडण्यास सुरवात केली. प्रथम कांहीं दिवस 'दाग' यांनीं इक्बालांच्या कविता सुधारून दिल्या परंतु लौकरच त्यांच्या लक्षांत आलें कीं इक्बालांची काव्यप्रतिभा कांहीं न्यारीच आहे. म्हणून त्यांनीं इक्बालांना कळविलें कीं यापुढें तुम्हांला आपली कविता इतरांकडून दुरुस्त करून घेण्याची मुळींच आवश्यकता नाहीं. पुढें इक्बालांची कीर्ति जगभर पसरल्यानंतर आपण एके काळीं त्यांची कविता सुधारून दिली होती ही गोष्ट दाग कवि मोठ्या अभिमानानें सांगत असत. दाग यांच्या मृत्यूनंतर लिहिलेल्या शोकगीतांत इक्बाल एके ठिकाणीं म्हणतात :

ऐ जहानाबाद, ऐ सरमाया ए
बज्मे सुखन ।
हो गया फिर आज पामाले
खिजाँ तेरा चमन ॥
वह गुले रंगीं तेरा रुखसत
मिसाले बू हुआ ।
आह खाली दागसे
काशाना ए उर्दू हुआ ॥

'हे जहानाबाद (दिल्ली)! हे काव्यसभेच्या मूलधना! तुझी बाग आज पुनः पानगळ ऋतूच्या पायदळीं तुडविली गेली. तें तुझें रंगीत फूल वासाप्रमाणें निघून गेलें. अरेरे, उर्दूच्या झोंपडींत आतां 'दाग' राहिले नाहींत!'

दाग हे इक्बालांचे काव्यगुरु असले तरी 'गालिब' यांच्यावरहि त्यांची खूप भक्ति होती आणि गालिब हे उर्दूचे सर्व श्रेष्ठ कवि आहेत असें ते मानीत. त्यांच्याविषयीं आणि शिबली, हाली, शेक्सपियर वगैरे अनेक श्रेष्ठ साहित्यिकांविषयीं इक्बालांनीं सुंदर कविता लिहिल्या आहेत.

काव्याकडे पाहण्याची दृष्टि

अिक्बालांनीं काव्य हें केवळ गंमतीखातर अथवा काव्यानंदासाठीं लिहिलें नाहीं. प्रत्येक कलेचें उद्दिष्ट मानवी जीवन समृद्ध व सुंदर बनविणें हेंच असलें पाहिजे असें त्यांचें मत होतें. ते एके ठिकाणीं म्हणतात:

"The ultimate end of all human activity is Life-glorious, powerful, exuberant. All human art must be subordinated to this final purpose, and the value of everything must be determined in reference to its life-yielding capacity. The highest art is that which awakens our dormant will-force and nerves us to face the trials of life manfully. All that brings drowsiness and makes us shut our eyes to Reality around, on the mastery of which alone Life depends, is a message of decay and death. There should be no opium-eating in Art. The dogma of Art for the sake of Art is a clever invention of decadence to cheat us out of life and power."

("Our Prophet's criticism of Contemporary Arabian Poetry" in 'The New Era'-1916, p. 251)





इतक्या उच्च भूमिकेवरून काव्य लिहिल्यामुळें इक्बाल हा एखादा सामान्य कवि नसून आपल्या पैगंबराचा संदेश पुनः नव्या शब्दांत व नव्या स्वरूपांत मांडणारा त्यांचा प्रतिनिधिच आहे अशी भावना मुस्लिमांत निर्माण झाली असल्यास नवल काय ?

आपल्याजवळ मानवजातीला देण्यासाठीं विशेष संदेश आहे अशी इक्बालांचीहि श्रद्धा होती. हा संदेश देण्यासाठींच त्यांनीं लेखणी झिजविली. याचा अर्थ त्यांची कविता म्हणजे रूक्ष तत्त्वचर्चा होती असा मुळींच नाहीं. उर्दू व फारसी भाषेवरील प्रभुत्वामुळें ते आपले विचार मोठ्या आकर्षक व प्रसादपूर्ण भाषेंत मांडीत आणि तत्त्वचर्चेंतहि अधूनमधून साहित्यिक अलंकारांचे चमत्कार करून दाखवीत.

अिकबालांनीं १८९७ सालीं पहिल्या प्रथम लाहोरच्या कविसंमेलनांत आपली कविता म्हणून दाखविली आणि ते एकदम लोकांच्या नजरेसमोर आले. परंतु आपलें काव्य मासिकांतून प्रसिद्ध करणें त्यांना आवडत नसे. यामुळें ते प्रसिद्धीपासून दूर राहिले. पुढें मित्रांच्या आग्रहावरून त्यांनीं आपल्या कविता प्रकाशनासाठीं देण्यास सुरवात केली. इ. स. १९०१ सालीं 'मख़्ज़न' (खजिना, भांडार) नांवाच्या अेका प्रतिष्ठित उर्दू मासिकाच्या पहिल्याच अंकांत त्यांचा 'हिमाला' (हिमालय) ही पहिली कविता प्रसिद्ध झाली. पहिल्याच कवितेनें हिमालयाच्या शिखरापर्यंत झेंप घेणारा हा कवि भविष्यकाळांत हिमालयासारखा विशाल व खरोखरींच अिकबाल म्हणजे भाग्यवान् बनेल याची कल्पना त्यावेळीं कोणालाच आली नसेल. या कवितेंत हिमालयाच्या भव्यतेचें व महत्तेचें वर्णन अिकबालांनीं मोठ्या मार्मिकपणें केलेलें आहे. कवितेचें पहिलेंच कडवें असें आहेः

अै हिमाला ! अै फ़सीले
किश्वरे हिन्दोस्ताँ ।
चूमता है तेरी पेशानीको
झुककर आसमाँ ॥
तुझमें कुछ पैदा नहीं
देरीना – रोज़ीके निशाँ ।
तू जवाँ है गर्दिशे
शामो सहरके दरमियाँ ॥
अेक जल्वा था कलीमे
तूरे सीनाके लिअे ।
तू तजल्ली है सरापा
चश्मे बीनाके लिअे ॥

['हे हिमालया, हे हिन्दुस्तान देशाच्या तटा, आकाश खालीं वांकून तुझ्या कपाळाचें चुंबन घेतें. तुझ्या ठिकाणीं म्हातारपणाचीं कांहींच चिन्हें उत्पन्न झालेलीं नाहींत. तूं सकाळ व संध्याकाळ यांच्या चक्रांत सांपडूनहि तरुणच राहिला आहेस. सीरियांतील पवित्र तूर पर्वतावर मोझेसला एकदांच ईश्वरी तेजाचें दर्शन घडलें. परंतु तूं तर नखशिखान्त ओश्वरी प्रकाशच आहेस. मात्र तें पाहण्यासाठीं डोळे हवेत.']

शेवटच्या कडव्यांत कवि म्हणतोः

अै हिमाला ! दास्ताँ
उस वक्तकी कोअी सुना ।
मस्कने आबा अे अिन्साँ
जब बना दामन तेरा ॥
कुछ बता उस सीधी-सादी
जिन्दगीका माजरा ।
दाग़ जिसपर ग़ाज़ाअे
रंगे तकल्लुफ़का न था ॥
हाँ दिखा दे अै तसव्वुर !
फिर वो सुबहो शाम तू ।
दौड़ पीछेकी तरफ़ अै
गर्दिशे अय्याम तू ॥

['हे हिमालया, जेव्हां तुझा अंचल आमच्या पूर्वजांचें निवासस्थान बनला त्या काळची अेखादी कहाणी तूं आम्हांला अैकव. ज्याच्यावर औपचारिकतेच्या रंगरंगोटीचा मुळींच डाग पडलेला नव्हता अशा त्या साध्याभोळ्या जीवनाची कांहींतरी हकीकत तूं सांग. हे कल्पने, तूं पुनः एकदां ती सकाळ व संध्याकाळ आम्हांला दाखव. हे कालचक्रा, तूं आतां जरा मागें फिर.']

कवितेचे तीन कालखंड

इक्बालांच्या कवितेचे तीन कालखंड पाडतां येतात. १९०५ सालीं ते विलायतेस गेले तोंपर्यंतचा प्रथम कालखंड, विलायतेंतील तीन वर्षांच्या वास्तव्याचा द्वितीय कालखंड आणि १९०८ पासून त्यांच्या मृत्यू-(१९३८)पर्यंतचा तृतीय कालखंड होय.

पहिल्या खंडांतील त्यांची कविता हिंदी राष्ट्रीयत्वाचे पोवाडे गाणारी, भारतीयत्वाबद्दल अभिमानोद्गार काढणारी व भारतीय जनतेच्या हृदयाला स्पर्श करणारी आहे. अखंड भारताचें राष्ट्रगीत होण्याचा मान ज्याला लाभला असतां तें

सारे जहाँसे अच्छा हिन्दोस्ताँ हमारा ।
हम बुलबुलें हैं इसकी
यह गुलिस्ताँ हमारा ॥

['आमचा हिंदुस्तान साऱ्या जगापेक्षां चांगला आहे. तो आमचा बगीचा असून आम्ही त्या बागेंतील बुलबुल पक्षी आहोंत.']

हें राष्ट्रीय गाणें ('तरानाए हिन्दी' = 'हिन्दचें गीत') याच प्रथम कालखंडांतील आहे. या वेळीं त्यांनीं मुलांसाठींहि फार सुंदर व सोप्या कविता लिहिल्या. त्यांपैकीं कांहीं इंग्रजी कवितांवर आधारलेल्या असल्या तरी त्यांच्या भाषासौन्दर्यामुळें त्या पूर्णपणें स्वतंत्र भासतात. 'एक मकडा और मक्खी' (एक कोळी आणि माशी), 'एक पहाड और गिलहरी' (एक पर्वत आणि खार), 'एक गाय और बकरी', 'बचेकी दुआ' (बालकाची प्रार्थना), 'हमदर्दी' (सहानुभूति), 'माँका ख्वाब' (मातेचें स्वप्न), 'परिन्देकी फरियाद' (पक्ष्याचें गाऱ्हाणें), 'हिन्दुस्तानी बच्चोंका कौमी गीत' (हिन्दी बालकांचें राष्ट्रीय गाणें) वगैरे त्यांच्या कविता उर्दू-हिन्दी-भाषी मुलांच्या तोंडीं खेळत असतात. या सर्व कविता इकबालांनीं स्वतः संग्रहीत व संपादित केलेल्या 'बांगे ए दरा' (काफिल्याची घंटा='The Caravan Bell') या त्यांच्या प्रथम उर्दू काव्यसंग्रहांत आहेत. इकबालांचा हा प्रथम काव्यसंग्रह इतका लोकप्रिय झालेला आहे कीं त्याच्या डझनावारी अधिकृत व अनधिकृत आवृत्त्या आतांपर्यंत प्रसिद्ध झाल्या आहेत व आजहि होत आहेत. आपल्या अगदीं निवडक अशा सुमारें दीडशें कविता इकबालांनीं या संग्रहांत घेतलेल्या आहेत.

सूफी पंथाचे पुरस्कर्ते

या प्रारंभिक काळांत इकबाल सूफी पंथाचे पुरस्कर्ते होते. आपल्याकडे जसा भक्तिमार्ग तसा मुसलमानांत सूफी मार्ग. हृदयाचा संपूर्ण विकास करून ईश्वराशीं तादात्म्य पावणें हेंच या दोनहि पंथांचें ध्येय. 'अक्ल व दिल' (बुद्धि व हृदय) या आपल्या प्रसिद्ध कवितेंत इकबालांनीं बुद्धि व हृदय यांचा संवाद दिलेला आहे. प्रथम बुद्धि आपलें श्रेष्ठत्व पटवून देण्याचा प्रयत्न करते. तिला उत्तर म्हणून हृदय म्हणतें :

राजे हस्तीको तू समझती है ।
और आँखोंसे देखता हूँ मैं ॥
है तुझे वास्ता मजाहिरसे ।
और बातिनसे आशना हूँ मैं ॥
इल्म तुझसे, तो मारफत मुझसे ।
तू खुदाजू, खुदानुमा हूँ मैं ॥
इल्मकी इन्तहा है बेताबी ।
उस मर्जकी मगर दवा हूँ मैं ॥

['जीवनाचें रहस्य तूं जाणतेस तर मी तें डोळ्यांनीं पाहतों. तुझा संबंध बाह्यविश्वाशीं आहे तर माझा परिचय अन्तर्विश्वाशीं असतो. तूं ज्ञानाला जन्म देतेस तर मी साक्षात्कार घडवून आणतों. तूं ईश्वराचा शोध करणारी तर मी ईश्वराचें दर्शन घडविणारा आहे. ज्ञानाची परिसीमा म्हणजे अस्वस्थता; त्या रोगाचें औषध मी आहे.']

अशा प्रकारें त्यांनीं बुद्धीचें श्रेष्ठत्व मान्य न करितां हृदयाचें, प्रेमाचें श्रेष्ठत्व मान्य केल्याचें दिसून येतें. यांतूनच ईश्वराशीं तादात्म्य व आत्मसमर्पण परिणत होतें. या भक्तिमार्गी तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावाखालीं इकबाल असल्यामुळें तशाच प्रकारचें हिन्दु तत्त्वज्ञान त्यांना जवळचें वाटलें असल्यास नवल काय ? आणि यामुळेंच हिन्दु धर्म, हिन्दुस्तान देश, हिन्दी लोक या सर्वांबद्दल त्यांना विशेष जिव्हाळा वाटत होता. त्याचें प्रतिबिंब त्यांच्या या वेळच्या काव्यांत आढळतें. पुढें इस्लामी परंपरेच्या सुदीर्घ अध्ययनानंतर त्यांना आत्मसमर्पणाचें तत्त्वज्ञान चुकीचें वाटूं लागलें. संकुचित राष्ट्रीयत्वाऐवजीं साऱ्या विश्वाला गवसणी घालूं शकणारा इस्लामच श्रेष्ठ आहे असें त्यांचें मत झालें. यामुळें त्यांच्या काव्यांतहि तसा फरक पडत गेला. असो. प्रथम आपण त्यांच्या प्रथम कालखंडांतील कवितांचा आस्वाद घेऊं.

'परिन्देकी फरियाद' (पक्ष्याचें गाऱ्हाणें) या कवितेंतील पिंजऱ्यांत अडकलेला पक्षी आपल्या हृदयाची व्यथा अशी व्यक्त करतो :

जबसे चमन छुटा है
यह हाल हो गया है।





दिल ग़मको खा रहा है
ग़म दिलको खा रहा है ।
गाना अिसे समझकर
खुश हों न सुननेवाले ।
दूखे हुअे दिलोंकी
फरियाद यह सदा है ।
आज़ाद मुझको कर दे
ओ कैद करनेवाले ।
मैं बेज़बाँ हूँ कैदी
तू छोड़कर दुआ ले ॥

[' जेव्हांपासून बागेचा वियोग घडला आहे तेव्हांपासून अशी स्थिति झाली आहे कीं हृदय दुःख खात आहे आणि दुःख हृदयाला खात आहे. माझा हा आक्रोश म्हणजे गाणें आहे असें समजून ऐकणाऱ्यांनीं खूष होऊं नये. वस्तुतः माझा हा आवाज म्हणजे दुखावलेल्या हृदयाचें गाऱ्हाणें आहे. हे कैद करणाऱ्या, तूं मला स्वतंत्र कर. मी मूक कैदी आहे. तूं मला सोडून देऊन माझा आशीर्वाद घे. ']

याच काळांत त्यांनीं लिहिलेली ' नया शिवाला ' ही कविता भाषा व भाव या दोन्ही बाबतींत अत्यंत उत्कृष्ट समजली जाते. तिच्यांत ब्राह्मणाला अथवा मूर्तिपूजकांना उद्देशून ते म्हणतातः

पत्थरकी मूरतोंमें समझा है तू खुदा है ।
ख़ाके वतनका मुझको हरज़र्रा देवता है ॥

['तुला वाटतें कीं दगडाच्या मूर्तींत देव आहे, परंतु माझ्या दृष्टीनें माझ्या मातृभूमीचा प्रत्येक कण म्हणजे देव आहे. ']

शक्ती भी शान्ती भी भगतोंके गीतमें है ।
धरतीके बासियोंकी मुक्ती प्रीतमें है ॥

[' भक्तांच्या गीतांत शक्ति आहे आणि शांतिहि आहे. या पृथ्वीतलावरील लोकांची मुक्ति प्रेमांत आहे.']

या कालखंडांतील त्यांच्या काव्याचे आणखी कांहीं नमुने :

शजर है फ़िरक़ा-आराअी
तअस्सुब है समर अिसका ।
यह वह फल है कि जन्नतसे
निकलवाता है आदमको ॥

['जातीयता हें अेक झाड असून त्याला संकुचितपणाचें फळ येतें. हें फळ आदमला (आदिमानवाला = माणसांना) स्वर्गांतून हाकलून लावतें']

बनायें क्या समझकर
शाखे गुलपर आशियाँ अपना ।
चमनमें आह ! क्या रहना
जो हो बेआबरू रहना ॥
न रह अपनोंसे बेपरवाह
अिसीमें खैर है अपनी ।
अगर मंजूर है दुनियामें
ओ बेगानाख़ू ! रहना ॥

['फुलाच्या फांदीवर आम्ही आपलें घरटें कसें बांधावें ? बागेमध्यें बेअब्रूनेंच रहावयाचें असेल तर त्यांत काय अर्थ ? हे तुसड्या माणसा, तुला जगांत राहावयाचें असेल तर तूं आपल्या लोकांशीं बेपर्वाअीनें वागूं नकोस. त्यांतच तुझें कल्याण आहे. ']

मुहब्बत ही से पायी है
शफ़ा बीमार कौमोंने ।
किया है अपने बख्ते
खुफ्ताको बेदार कौमोंने ॥

[' आजारी राष्ट्रें प्रेमाच्या बळावरच बरीं झालीं आहेत. आपल्या झोपीं गेलेल्या नशीबांना प्रेमाच्या जोरावरच राष्ट्रांनीं जागें केलें आहे. ']

इतर उर्दू कवींप्रमाणें इकबालांनींहि ' वाइज ' म्हणजे धर्मोपदेशक याचा उपहास केलेला आहे. ते म्हणतात :

अजब वाइजकी दींदारी है यारब
अदावत है उसे सारे जहाँसे ।
कोई अबतक न यह समझा कि इन्साँ
कहाँ जाता है, आता है कहाँसे ।
बडी बारीक हैं वाइज़की चालें
लरज जाता है आवाजे अजाँसे ।

['हे ईश्वरा, या धर्मोपदेशकाची धार्मिकता मोठी अजब आहे. साऱ्या जगाशींच त्याचें वैर आहे. माणूस कोठून येतो आणि कोठें जातो याचें रहस्य अजून कोणालाहि कळलेलें नाहीं. परंतु या धर्मोपदेशकाचे डावपेंच मोठे सूक्ष्म आहेत. बांगेच्या (नमाजासाठीं निमंत्रण देणाऱ्या) आवाजानें त्याचा थरकांप उडतो. ']

मुझे रोकेगा तू ऐ नाख़ुदा
क्या गर्क होनेसे ?
कि जिनको डूबना हो
डूब जाते हैं सफ़ीनों में ।





['हे नाविका, तूं मला बुडण्यापासून वांचविणार ? अरे वेड्या, ज्यांना बुडावयाचें असतें ते प्रलयकाळच्या ईश्वरी नौकेमध्येंहि बुडून जातात. ']

वाइज़ ! कमाले तर्कसे
मिलती है यॉं मुराद ।
दुनिया भी छोड दी है
तो उकबा भी छोड दे ॥

['हे धर्मोपदेशका, येथें आत्यंतिक त्यागामुळें इच्छा तृप्त होते म्हणून तूं इहलोकाचा त्याग केला आहेस. आतां परलोकहि सोडून दे. ']

सौदागरी नहीं, यह इबादत खुदाकी है ।
ऐ बेखबर जजाकी तमन्ना भी छोड दे ॥

['हा सौदा नसून ईश्वराची उपासना आहे. हे गाफील माणसा, कर्माच्या फळाची अभिलाषाहि तूं सोडून दे. ']

अच्छा है दिलके साथ रहे पासबाने अकल ।
लेकिन कभी-कभी उसे तनहा भी छोड दे ॥

['हृदयाबरोबर बुद्धीचा पहारेकरीहि असावा हें ठीक आहे. परंतु कधीं कधीं त्या हृदयाला एकटेंहि राहूं दे.']

या काळांतील 'एक आरज़ू' ('एक अभिलाषा') ही त्यांची कविता कविमनाचें सुंदर वर्णन करणारी आहे. तिच्यांतील निसर्गप्रेम पाहाण्यासारखें आहे. कवितेची सुरवात अशी आहे :

दुनियाकी महफिलोंसे
उकता गया हूँ या रब !
क्या लुत्फ अंजुमनका
जब दिल ही बुझ गया हो ॥

['हे ईश्वरा जगाच्या मैफलींना – धांवपळीला – मी अगदीं विटून गेलों आहे. जेव्हां हृदयच विझलेलें असेल तेव्हां सभासंमेलनांत काय मजा ?']

शोरिशसे भागता हूँ, दिल ढूँढता है मेरा ।
ऐसा सकूत जिसपर तकरीर भी फिदा हो ॥

['मी कोलाहलापासून दूर पळतों. माझें हृदय असें मौन शोधीत आहे कीं ज्यावर भाषणानेंहि फिदा व्हावें.']

आपल्याला काय हवें या संबंधीं कवि म्हणतो :

मरता हूँ खामुशीपर, यह आरज़ू है मेरी
दामनमें कोहके इक छोटा-सा झोंपडा हो ।
आजाद फिक्रसे हूँ उजलतमें दिन गुजारूँ
दुनियाके गमका दिलसे कॉंटा निकल गया हो ॥

['मी शांतीसाठीं जीव टाकीत आहे. माझी अशी अभिलाषा आहे कीं डोंगराच्या पायथ्याशीं एक लहानशी झोंपडी असावी आणि त्या ठिकाणीं चिन्तामुक्त होऊन मी एकान्तांत दिवस घालवावेत. ']

त्या वनाचें व वनांतील पक्ष्यांचें सुंदर वर्णन करून कवि पुढें म्हणतो :

रातोंको चलनेवाले रह जायँ
थकके जिस दम ।
उम्मीद उनकी मेरा
टूटा हुआ दिया हो ॥
बिजली चमकके उनको कुटिया मेरी दिखा दे ।
जब आसमॉंपे हरसू बादल घिरा हुआ हो ॥

['रात्रीच्या वेळीं प्रवास करणारे वाटसरू जेव्हां दमूनभागून थांबतील तेव्हां माझ्या झोपडींतील मोडकातोडका दिवा पाहून त्यांना उमेद व आशा वाटावी. आकाशामध्यें सर्वत्र ढग भरलेले असतील अशा वेळीं विजेनें चमकून त्यांना माझी झोंपडी दाखवावी. ']

कवितेच्या शेवटीं कवि म्हणतो :

हर दर्दमन्द दिलको
रोना मेरा रुला दे ।
बेहोश जो पड़े हैं
शायद उन्हें जगा दे ॥

['माझ्या रुदनानें प्रत्येक दुःखी व्यक्तीला रडवावें आणि जे बेहोश होऊन पडले आहेत त्यांना जमल्यास जागें करावें.']

ही कविता वाचल्यानंतर आपणांपैकीं अनेकांना केशवसुतांची 'एक खेडें' ही कविता आठविल्याशिवाय राहणार नाहीं.

या कालखंडांतील 'दर्दे अिश्क़' (प्रीतीची व्यथा) 'अिश्क और मौत' (प्रेम व मरण), 'जुगनू' (काजवा), 'आफताब' (सूर्य) वगैरे कविता फार सुंदर आहेत. 'आफताब' या कवितेंत वेदांतील प्रसिद्ध गायत्रीमंत्राचा अनुवाद देण्यांत आलेला आहे. या कवितेंतील एक शेर असा आहे :

अै आफताब ! हमको जियाअे शऊर दे ।
चश्मे खिरदको अपनी तजल्लीसे नूर दे ॥

इ. स. १९०५ ते १९०८ च्या या दुसऱ्या कालखंडात इक़्बाल युरोपांत होते. त्यावेळीं त्यांनीं फार थोडी कविता लिहिली. याचें मुख्य कारण म्हणजे





त्यांना वेगवेगळया परीक्षांचा अभ्यास करावयाचा होता. त्यांतून कवितेकडे लक्ष देण्यास त्यांना सवड मिळाली नाहीं. दुसरें एक कारण असें कीं या वेळीं त्यांचें मन उर्दूकडून फारसी भाषेकडे वाटचाल करूं लागलें होतें. यामुळें उर्दूऐवजीं फारसी भाषेंतच कविता करण्याची त्यांची प्रवृत्ति होऊं लागली होती. या प्रवृत्तीचा परिणाम असा झाला कीं त्यांची सोपी व मधुर उर्दू क्लिष्ट व बोजड बनूं लागली. या कालखंडांतील त्यांच्या कांहीं कवितांचे नमुने पहाः

भला निभेगी तेरी हमसे
क्योंकर ऐ वाइज ।
कि हम तो रस्मे मुहब्बतको
आम करते हैं ॥
मैं उनकी महफिले
इशरतसे काँप जाता हूँ ।
जो घरको फूँकके
दुनियामें नाम करते हैं ॥

['हे धर्मोपदेशका, तुझें आमच्याशीं कसें जमणार ? आम्ही प्रीतीची रीत लोकांना शिकवीत असतों. जे लोक आपलें घर जाळून जगांत नांव कमावतात, त्यांची आनंदी मैफिल पाहून माझ्या जिवाचा थरकांप उडतो.']

तुम्हारी तहज़ीब अपने खंजरसे
आप ही ख़ुदकुशी करेगी ।
जो शाख़े नाजुक पै आशियाना बनेगा
नापायदार होगा ॥
खुदाके बन्दे तो हैं हज़ारों
बनोंमें फिरते हैं मारे मारे ।
मैं उसका बन्दा बनूँगा
जिसको खुदाके बन्दोंसे प्यार होगा ॥

['तुमची संस्कृति स्वतःच्याच खंजिरानें आत्महत्या करील. नाजुक फांदीवर बांधण्यांत आलेलें घरटें डळमळीतच असणार. देवाचे दास (भक्त) हजारों आहेत व ते रानावनांतून भटकत असतात. मी मात्र त्याचाच सेवक बनेन जो अीश्वराच्या लेंकरांवर प्रेम करीत असेल.']

'स्वामी रामतीर्थ' या कवितेंत ते म्हणतातः—

हमबग़ल दरियासे है अै
क़तर अे बेताब ! तू ।
पहले गौहर था, बना
अब गौहरे नायाब तू ॥
आह ! खोला किस अदासे
तूने राज़े रंगो बू ।
मैं अभी तक हूँ असीरे
अिम्तियाज़े रंगो बू ॥

['हे अस्वस्थ बिंदू ! तूं नदीच्या अथवा सिन्धूच्या कुशींतच आहेत. पूर्वी तूं मोती होतास. आतां तूं अप्राप्य रत्न बनला आहेस. रंग व गंध यांचें रहस्य किती कुशलतेनें तूं उकलून दाखविलेंस ? परंतु अरेरे ! मी मात्र अजूनहि रंग व गंध यांच्या विश्लेषणांतच गुंतून पडलों आहे !']

युरोपांतून परत आल्यापासून मृत्यूपर्यंतचा कालखंड हा इक्बालांच्या कवितेचा **तिसरा कालखंड** होय. आपली सर्वोत्कृष्ट दार्शनिक कविता त्यांनीं याच काळांत लिहिली. मुहम्मद पैगंबरांच्या विशुद्ध इस्लामी तत्त्वांचा पुरस्कार व प्रचार हें त्यांचें उद्दिष्ट बनलें होतें. पाश्चात्त्य संस्कृति केवळ भौतिक व विलासवादी आणि पौर्वात्य अथवा हिन्दु संस्कृति केवळ परलोकपरायण व वैराग्यवादी म्हणून त्यांनीं या दोन्ही संस्कृतींना विरोध केला. कोरी भौतिकता व शुष्क आध्यात्मिकता यांच्यामधील सुवर्णमध्य मुसलमानांनीं गांठला पाहिजे, त्यासाठीं त्यांनीं आध्यात्मिक कर्मयोगाचा अंगीकार केला पाहिजे तरच त्यांचा उद्धार होईल व त्यांचें जुनें वैभव त्यांना पुनः प्राप्त होईल असें इक्बालांना वाटत होतें. स्वामी विवेकानंद आणि लोकमान्य टिळक यांनीं ज्याप्रमाणें वैदिक कर्मयोगाचें तत्त्व शोधून काढून हिंदूंना त्याचें महत्त्व पटवून दिलें त्याप्रमाणेंच इस्लामी परंपरेंतील इक्बालांचा हा प्रयत्न होता असें दिसतें.

सामर्थ्योपासक इकबाल

येथें एक गोष्ट लक्षांत ठेवली पाहिजे. ती अशी कीं इक्बाल हे मूलतः व मुख्यतः सामर्थ्योपासक होते. माणसानें ईश्वरामध्यें विलीन होण्याऐवजीं आपल्या प्रयत्नाच्या जोरावर उत्तरोत्तर पूर्ण बनत जावें व स्वतःमध्यें ईश्वरी अंश आणण्यासाठीं प्रयत्नशील राहावें असें त्यांचें मत होतें. ईश्वरतत्त्व हें अनंत व असीम असल्यामुळें या प्रक्रियेचा शेवट कधीं होणारच नाहीं. आणि व्यक्तित्वा-(खुदी)चा विकास अखंड चालूं





राहील अशा स्वरूपाचें त्यांचें तत्त्वज्ञान होतें. याचें विवरण त्यांनीं आपल्या 'असरारे खुदी' (व्यक्तित्वाचीं रहस्यें – 'Secrets of Self') आणि 'रमूज़े बेखुदी' (समर्पणाचीं रहस्यें – 'Mysteries of Selflessness') या फारसी काव्यग्रंथांतून केलें आहे.

इक्बाल सामर्थ्यपूजक असल्यामुळें जेथें जेथें त्यांना सामर्थ्यांचा साक्षात्कार होई तेथें तेथें ते दिव्याकडे पतंगानें झेंप घ्यावी तसे आकृष्ट होत. त्यावेळीं त्यांना धार्मिक संप्रदायाचें बंधन अडवूं शकत नसे. श्रीरामचंद्रांविषयीं त्यांना असेंच प्रबल आकर्षण वाटत असें. आणि म्हणून इ. स. १९१७ च्या सुमारास रामायणावर उर्दूमध्यें एक महाकाव्य लिहिण्याचा विचार ते गंभीरपणें करीत होते. हें काव्य ते लिहूं शकले असते तर त्यांच्या जीवनतत्त्वज्ञानावर पुष्कळच प्रकाश पडला असता आणि मुस्लिम जातीयतेचा जो आरोप त्यांच्यावर करण्यांत येतो त्यांत कितपत तथ्य आहे हें समजलें असतें. एक गोष्ट मात्र निश्चित आहे कीं अिकबालांच्या सामर्थ्यप्रेमांत अितरांचा द्वेष नव्हता अथवा दुसऱ्याचा नाश करण्याची बुद्धि नव्हती. आपल्या आत्म्याचा विकास करण्याच्या कामींच आपलें सर्व सामर्थ्य एकवटलें पाहिजे असें त्यांना वाटे. हिन्दुस्तानच्या तत्कालीन राजकारणांत पडण्याचा जो मोह त्यांना झाला तो त्यांना आवरतां आला असता तर त्यांचें हें सामर्थ्यविकासाचें आत्मनिष्ठ तत्त्वज्ञान किती उच्च आहे आहे याची कल्पना लोकांना येऊं शकली असती.

सामर्थ्याप्रमाणेंच अिकबाल हे सौंदर्याचेहि उपासक होते. निसर्गसौंदर्याची मोहिनी त्यांच्यावर शेवटपर्यंत टिकून राहिलेली दिसून येते. परंतु त्यांच्या सामर्थ्यप्रेमाचाच विशेष गाजावाजा झाल्यामुळें त्यांच्या सौंदर्यप्रेमाकडे लोकांचें कांहींसें दुर्लक्ष झालें.

'तक्रारी'ला ईश्वराचें 'उत्तर'

या कालखंडातील 'शिकवा' (तक्रार) व 'जवाबे शिकवा' (तक्रारीला उत्तर) या अिकबालांच्या दोन दीर्घ कविता विशेष अभ्यास करण्यासारख्या आहेत. पाश्चात्त्य संस्कृतीपुढें पराभूत झालेल्या व आधुनिक युगांत मागें पडलेल्या मुसलमानांच्या वतीनें 'शिकवा' या कवितेंत तक्रार करण्यांत आलेली आहे. आजचे मुसलमान ईश्वराला म्हणतात :

हमसे पहले था अजब
  तेरे जहाँका मंजर,
कहीं मसजूद थे पत्थर,
  कहीं माबूद शजर,
खूगरे पैकरे महसूस थी
  इन्साँकी नजर,
मानता फिर कोई
  अनदेखे खुदाको क्यों कर ?
तुझको मालूम है
  लेता था कोई नाम तेरा ?
कूवते बाज़ूये मुस्लिमने
  किया काम तेरा ॥

['आमच्या पूर्वी तुझ्या जगाचें दृश्य मोठें विचित्र होतें. कोठें दगडांची तर कोठें झाडांची पूजा करण्यांत येत असे. प्रत्यक्ष अनुभूतीच्या चौकटींत बसणाऱ्या भौतिक वस्तूंवरच विश्वास ठेवण्याची माणसाच्या नजरेला संवय होती. अशा वेळीं न पाहिलेल्या देवाला कोणी मानलें असतें ? त्यावेळीं तुझें नांव तरी कोणी घेत होतें काय ? मुसलमानांच्या बाहूंतील शक्तीनेंच तुझें कार्य केलें. ']

तसेंच

सफहाये दहरसे
  बातिलको मिटाया हमने ।
नौए इन्साँको
  गुलामीसे छुडाया हमने ॥
तेरे काबेको
  जबीनोंसे बसाया हमने ।
तेरे कुरआनको
  सीनोंसे लगाया हमने ॥
फिरभी हमसे यह गिला है
  कि वफ़ादार नहीं ।
हम वफ़ादार नहीं
  तू भी तो दिलदार नहीं ॥

['आम्ही कालरूपी पृष्ठांवरील असत्य पुसून टाकलें. मानवाला गुलामींतून सोडविलें. आमच्या मस्तकांनीं तुझा काबा या उपासनास्थानाला आम्ही सुगंधित केलें (त्यावर मस्तकें टेकविलीं). तुझें कुराण आम्ही छातीशीं धरलें. तरीहि आमच्याविरुद्ध तुझी अशी तक्रार कीं आम्ही अेकनिष्ठ नाहीं. आम्ही

अेकनिष्ठ नसलों तर तूंहि दिलदार नाहींस.']

अशा प्रकारचीं ३१ कडवीं 'शिकवा' या कवितेंत आहेत. या तक्रारीला ईश्वराचें उत्तर म्हणून त्यांनीं 'जवाबे शिकवा' ही दीर्घ कविता लिहिली. तिचीं ३६ कडवीं आहेत. आजचा मुसलमान हा खरा, सच्चा मुसलमान राहिलेला नाहीं म्हणूनच त्याला ही दुर्दशा प्राप्त झाली आहे, अशा प्रकारचें उत्तर ईश्वरी वाणीच्या रूपानें या कवितेंत देण्यांत आलेलें आहे. पूर्वीचा मुसल्मान कसा होता याचें हें वर्णन पाहा :

हर मुसलमान रगे
बातिलके लिअे नश्तर था।
उसके आईनाअे
हस्तीमें अमल जौहर था॥
जो भरोसा था उसे
कूवते बाजूपर था।
है तुम्हें मौतका डर।
उसको खुदाका डर था॥
बापका इल्म न बेटे को
अगर अजबर हो।
फिर पिसर काबिले
मीरासे पिदर क्योंकर हो? ॥

['प्रत्येक मुसलमान असत्यरूपी नस तोडून टाकणारा नस्तर होता. त्याच्या अस्तित्वाच्या आरशांत कर्मयोग चमकत होता. त्याचा आपल्या बाहुबलावर विश्वास होता. तुम्ही मरणाला भितां पण तो फक्त देवाला भीत होता. बापाची विद्या मुलाजवळ नसेल तर बापाचा वारसा मुलाला कसा मिळणार ?']

मूळ इस्लाम हा जाति, पंथ, वंश, राष्ट्र, भाषा वगैरे भेदांनीं भेदिला गेल्यामुळें निस्तेज व निर्बल झाला आहे; म्हणून आपलें सामर्थ्य पुनः प्राप्त करून घेण्यासाठीं मुसलमानांनीं आपल्या व्यापक ऐक्याची पुनः जाणीव करून घेतली पाहिजे – या हेतूनें त्यांनीं 'तरानाए मिल्ली' ('इस्लामी समाजाचें गाणें') ही कविता लिहिली. या कवितेंत ते म्हणतात :

चीनो अरब हमारा, हिन्दोस्ताँ हमारा।
मुस्लिम हैं हम वतन है सारा जहाँ हमारा॥

['चीन व अरबस्तान आमचे आहेत. हिंदुस्तान आमचा आहे. आम्ही मुसलमान आहोंत. सारें जगच आमची मातृभूमि आहे.']

हे मुसलमान आहेत तरी कसे ? त्यांची खूण काय ? याचें उत्तर इकबाल असें देतात :

तेगोंके सायेमें हम
पलकर जवाँ हुए हैं।
खंजर हिलालका है
कौमी निशाँ हमारा॥

['आम्ही तलवारींच्या छायेंत लहानाचे मोठे झालों आहोंत. द्वितीयेच्या चंद्राचा खंजीर ही आमची जमातीची खूण आहे']

तसेंच, 'बातिलसे दबनेवाले
ऐ आसमाँ नहीं हम।
सौ बार कर चुका है
तू इम्तहाँ हमारा॥'

['हे आकाशा, आम्ही असत्यानें दबणारे नाहीं. या बाबतींत तूं शेंकडों वेळां आमची परीक्षा घेतली आहेस.']

'राम' व 'नानक'

अशाच प्रकारच्या अनेक कविता इकबालांनीं या काळांत लिहिल्या. इस्लाम हा एक जागतिक अथवा सार्वभौम धर्म आहे, त्याला राष्ट्रीयतेच्या भिंती अडवूं शकत नाहींत असें इकबालांचें मत होतें. यामुळें पाश्चात्त्यांकडून आलेल्या राष्ट्रीयता, लोकशाही वगैरे कल्पनांवर त्यांनीं हल्ले चढविले. यावरून ते शेवटीं प्रतिगामी व व जातीयवादी बनले होते असें मत अनेकांनीं व्यक्त केलें आहे. परंतु लक्षांत ठेवण्यासारखी गोष्ट म्हणजे या काळांतहि त्यांनीं रामावर व नानकावर कविता लिहिल्या आहेत. त्यावरून इस्लामविषयीं जरी त्यांना विशेष आपुलकी वाटत असली तरी इतर धर्मांविषयीं द्वेष अथवा तिरस्कार वाटत असेल असें दिसत नाहीं. 'राम' या कवितेंत ते म्हणतात :

है रामके वजूद पै हिन्दोस्ताँको नाज।
अहले नजर समझते हैं उसको इमामे हिन्द॥

['रामाबद्दल भारताला अभिमान वाटतो. सूक्ष्म दृष्टीचे विद्वान् लोक त्याला हिन्दुस्तानचा धार्मिक नेता समजतात.']

हा राम होता तरी कसा ? पावित्र्य, प्रेम व हौतात्म्य यांचा जणूं पुतळाच होता तो. इकबाल म्हणतात :

तलवारका धनी था, शुजाअतमें फर्द था।
पाकीजगीमें, जोशे मुहब्बतमें फर्द था॥





['तो वीर होता, शौर्याच्या बाबतींत अनुपम होता. पावित्र्य व प्रेमावेश यांच्या बाबतींत अद्वितीय होता.']

इक्बालांचें इस्लामतत्त्व या दाशरथि समर्थ रामाच्या कल्पनेशीं जुळणारें असेंच दिसतें.

'नानक' या कवितेंत इक्बालांनीं असें प्रतिपादन केलें आहे कीं सामाजिक समतेचें जें महान् कार्य गौतम बुद्धानें भारतांत सुरू केलें होतें तेंच नानकांनीं पुढें चालविलें. ते म्हणतात :

कौमने पैगामे गौतमकी
जरा परवा न की ।
कद्र पहचानी न अपने
गौहरे यकदानाकी ॥

['भारतानें गौतमाच्या संदेशाची मुळीच पर्वा केली नाहीं. आपल्या एकदाणींतील मोत्याची किंमत त्याला कळली नाहीं'.]

तसेंच,

आह ! शूद्रके लिए
हिन्दोस्ताँ गमखाना है ।
दर्दे इन्सानीसे इस बस्तीका
दिल बेगाना है ॥

['अरेरे, शूद्रांच्या दृष्टीनें हिंदुस्तान हें दुःखाचें आगर आहे. या देशाच्या हृदयाला मानवी व्यथा कळतच नाहीं.']

ब्रिहमन सरशार है अबतक
मै ए पिनदारमें ।
शमाए गौतम जल रही है
महफिले अगयारमें ॥

['अजूनहि ब्राह्मण हा अहंकार-मदिरेच्या धुंदींत आहे आणि गौतमानें लावलेला दिवा परक्यांच्या मैफलींत (इतर देशांत) तेवत आहे.']

आणि,

फिर उठी आखीर सदा
तौहीदकी पंजाबसे ।
हिन्दको इक मर्दे कामिलने,
जगाया ख्वाबसे ॥

['अखेर पंजाबांतून पुनः एकदां एकेश्वरवादाचा आवाज उठला. एका पूर्ण पुरुषानें भारताला झोपेंतून जागें केलें.']

हा पूर्ण पुरुष म्हणजेच नानक !

विनम्रता

अिकबालांनीं खरा अिस्लाम कोणता व मुसलमान कसा असला पाहिजे याविषयीं अधिकारवाणीनें चर्चा केलेली असली तरी आपण स्वतः खऱ्या इस्लामच्या व्याख्येंत बसतों किंवा सच्च्या मुसलमानाप्रमाणें आपलें आचरण आहे असा अहंकार त्यांना कधींहि झाला नाहीं. उलट, आपण आपल्या विचाराप्रमाणें आचरण करीत नाहीं याची विनम्र कबुलीहि ते देत असत. एके ठिकाणीं ते म्हणतात :

अिक़बाल बडा उपदेशक है
मन बातोंमें मोह लेता है ।
गुफ्तारका यह ग़ाज़ी तो बना
किरदारका ग़ाज़ी बन न सका ॥

['अिकबाल मोठा उपदेशक आहे. आपल्या गोष्टींनीं तो लोकांचीं मनें मोहून टाकतो. तो वाचाशूर बनला परंतु कृतिशूर बनूं शकला नाहीं.']

अिकबालांच्या कवितेंत अधूनमधून साम्यवादाचा आवाजहि ऐकूं येतो. परंतु त्यांचा साम्यवाद मार्क्सचा जडवादी कम्युनिझम नसून अिस्लामी धर्मांत गृहीत धरलेला आध्यात्मिक साम्ययोग आहे. इस्लामचा खरा साम्यवाद आहे असें ते मानीत. म्हणून ते म्हणतात :

अेक ही सफ़में खड़े हो गये
महमूदो अयाज़ ।
न कोअी बन्दा रहा
और न कोअी बन्दानवाज़ ॥

['महमूद बादशहा आणि त्याचा गुलाम अयाज हे दोघेहि अिस्लामी धर्मांत (नमाजासाठीं) अेकाच रांगेंत उभे राहिले. कोणी सेवक राहिला नाहीं व कोणी सेवकाचा वाली नाहीं.']

आणखी अेके ठिकाणीं ते म्हणतात :

उठो मेरी दुनियाके गरीबोंको जगा दो ।
काखे उमराके दरो-दीवार हिला दो ॥
जिस खेतसे दहक़ाँको मयस्सर न हो रोज़ी ।
उस खेतके हर खोशअे गन्दुमको जला दो ॥

['उठा, माझ्या दुनियेच्या गरीबांना जागे करा. श्रीमंतांच्या महालांच्या भिंती खिळखिळ्या करून टाका. ज्या शेतांतून किसानाला पोटभर अन्न मिळत





नसेल त्या शेतांतील गव्हाची अेकूण अेक लोंबी जाळून टाका. ']

पाश्चात्त्य कल्पनांना विरोध

इकबाल युरोपांत राहून आले असले तरी पाश्चात्त्य संस्कृतीबद्दल त्यांना कधींच जिव्हाळा वाटला नाहीं. किंबहुना, त्यांनीं त्यावेळींच पाश्चात्त्यांना असा इशारा देऊन ठेवला कीं तुमची संस्कृति आपल्याच खंजिरानें आत्महत्या करून घेईल हें लक्षांत ठेवा. पाश्चात्त्यांनीं लोकशाही, स्त्रीस्वातंत्र्य वगैरे ध्येयकल्पनांच्या नांवाखालीं नास्तिक विलासितेचा आणि क्रूर साम्राज्यवादाचा जो प्रचार चालविला आहे त्याला इकबालांचा विरोध होता. त्यांच्या ' जर्बे कलीम ' (मोझेसचा आघात – ('The Stroke of Moses') या काव्यसंग्रहांत अशा आशयाच्या अनेक कविता आहेत. ' सियासते अफ़रंग ' (फिरंग्यांची राजनीति) या कवितेंत ते म्हणतात :

तेरी हरीफ़ है यारब
सियासते अफ़रंग ।
मगर हैं उसके पुजारी
फ़क़त अमीरो रईस ॥
बनाया एक ही इब्लीस
आगसे तूने ।
बनाये खाकसे उसने
दो सद हजार इब्लीस ॥

[' हे परमेश्वरा, पाश्चात्त्यांचें राजकारण तुझ्याशीं प्रतिस्पर्धा करण्यासाठीं उभें राहिलें आहे. परंतु त्याचे पुजारी फक्त श्रीमंत व सरदारच आहेत. तूं आगीपासून एकच सैतान बनविलास परंतु त्यानें मातीपासून लाखों सैतान निर्माण केले. ']

' जम्हूरियत ' (लोकशाही) या कवितेंत एका पाश्चात्त्य विद्वानाचेंच मत देऊन लोकशाहीचा पोकळपणा त्यांनीं दाखवून दिला आहे :

इस राजको इक मर्दे
फिरंगीने किया फ़ाश ।
हरचन्द कि दाना उसे
खोला नहीं करते ॥
जम्हूरियत इक तर्जे
हुकूमत है कि जिसमें ।
बन्दोंको गिना करते हैं
तोला नहीं करते ॥

[' लोकशाही ही एक अशी राज्यपद्धति आहे कीं जिच्यांत लोकांची मोजणी करतात, त्यांचें मूल्यमापन करीत नाहींत. वस्तुतः शहाणे लोक असलीं रहस्यें उघडीं करीत नाहींत. परंतु एका फिरंगी मर्दानें (स्टिंडेलनें) तें सांगून टाकलेंच ']

' आजादी ए निस्वाँ ' (स्त्रीस्वातंत्र्य) या कवितेंत इकबाल म्हणतात :

इस बहसका कुछ फैसला
मैं कर नहीं सकता ।
गो खूब समझता हूँ
कि यह जहर है वह कन्द ॥
क्या फायदा कुछ कहके
बनूँ और भी मातूब ?
पहले ही खफा मुझसे हैं
तहजीबके फर्जंद ॥
इस राजको औरतकी
बसीरतही करे फाश ।
मजबूर है माजूर हैं
मर्दाने खिरदमन्द ॥
क्या चीज है आरायश व कीमतमें ज्यादा ।
आजादी ए नस्वाँ कि जमुर्रदका गलूबन्द ॥

[' स्त्रियांना स्वातंत्र्य असावें कीं नाहीं या वादविवादाचा कांहीं निर्णय मी देऊं शकत नाहीं. अर्थात् हें विष आहे व तें (स्वातंत्र्य नसणें) अमृत आहे. हें मला चांगलें माहित आहे. परंतु संस्कृतीचे मिरासदार आधींच माझ्यावर रुष्ट आहेत. त्यांत आणखी कांहीं बोलून मी त्यांच्या रोषास पात्र होण्यांत काय फायदा ? या बाबतींत निर्णय करणें द्रष्टया व ज्ञानी पुरुषांनाहि शक्य नाहीं. वस्तुतः स्त्रियांची अंतःप्रवृत्तिच या रहस्याचें उद्घाटन करूं शकेल कीं शोभा व किंमत या दृष्टींनीं स्त्रीस्वातंत्र्य जास्त श्रेष्ठ आहे कीं पांचूंचा हार अधिक महत्त्वाचा आहे ? ']

अधिकांश स्त्रिया स्वैरतेपेक्षां गृहिणीपदच अधिक पसंत करतील असें त्यांचें मत होतें असें यावरून दिसतें.

' गॅब्रीलचा पंख '

कवीची अथवा लेखकाची प्रज्ञा जेव्हां नव्यानेंच

अनुक्रमणिका





एखादी कल्पना ग्रहण करते तेव्हां त्याच्या विचारांत व भाषेंत एक प्रकारची क्लिष्टता व खडबडीतपणा हीं येतात. पुढें त्याची प्रतिभा परिपक्क झाली कीं त्याची भाषाहि सोपी व प्रवाही बनते. इकबालांच्या बाबतींतहि असेंच घडलें. युरोपांतून आल्यानंतर त्यांच्या विचारांना वेगळें वळण मिळालें. भक्तिमार्ग सोडून ते बुद्धिमार्गावर चालूं लागले. यामुळें कांहीं दिवस त्यांची कविता अत्यंत दुर्बोध व रूक्ष बनत राहिली. पुढें जसजसी विचारांत पक्कता व दृढता येत गेली तसतशी त्यांची कविताहि प्रसादपूर्ण बनत गेली. 'बाले जिब्रील' ('जिब्राईल अथवा गॅब्रीलचा पंख' – The Wing of Gabriel) या त्यांच्या कवितासंग्रहांतील 'साकीनामा' ('साकीला उद्देशून') ही कविता भाषा व भाव या दृष्टींनीं अत्यंत सुलभ व प्रसादयुक्त आहे. त्यांनीं आपलें सारें तत्त्वज्ञान जणूं या कवितेंत ओतलें आहे. या कवितेंतील कांहीं पंक्ती पुढें दिल्या आहेत.

आधुनिक जगाचें वर्णन करतांना ते म्हणतातः–

पुरानी सियासत गरीख़्वार है ।
ज़मीन मीरो सुल्तानसे बेज़ार है ॥
गया दौरे सरमायादारी गया ।
तमाशा दिखाकर मदारी गया ॥
गिराँख़्वाब चीनी सँभलने लगे ।
हिमालाके चश्मे उबलने लगे ॥

['जुनें राजकारण पराभूत झालें आहे. सरदार व सम्राट् यांना पृथ्वी त्रासून गेली आहे. भांडवलशाहीचें युग संपलें. आपला खेळ दाखवून डोंबारी निघून गेला. निद्रिस्त चिनी लोक जागे होऊं लागले. हिमालयांतील झरे उकळूं लागले.']

तसेंच,

बुझी अिश्ककी आग अंधेर है ।
मुसलमान नहीं, राखका ढेर है ॥
शराबे कुहन फिर पिला साक़िया ।
वही ज़ाम गर्दिशमें ला साक़िया ॥
मुझे अिश्कके पर लगाकर उडा ।
मेरी खाक जुगनू बनाकर उडा ॥
खिरदको गुलामीसे आजाद कर ।
जवानोंको पीरोंका उस्ताद कर ॥

['प्रीतीची आग विझून सर्वत्र अंधार पसरला आहे. हल्लींचे मुसलमान हे मुसलमान नसून राखेचे ढीग आहेत. हे साकी, मला पुनः ती जुनी मदिरा पाजव. तोच प्याला आणून दे. प्रीतीचे पंख लावून मला अस्मानांत भरारी घ्यावयास लाव. माझ्या धुळीच्या कणांना काजव्यांचें रूप दे. बुद्धीला गुलामींतून मुक्त कर आणि तरुणांना वृद्धांचे गुरु बनव.']

'खुदी' चें तत्त्वज्ञान

आपलें 'खुदी'-(अस्मिता ego) चें तत्त्वज्ञान किती सोप्या शब्दांत ते मांडतात पाहा :

यह मौजे नफस क्या है ? तलवार है ।
खुदी क्या है ? तलवारकी धार है ॥
खुदी क्या है ? राजे दरूने हयात ।
खुदी क्या है ? बेदारीअे कायनात ॥
खुदी जल्वाअें बदमस्त व खिल्वतपसंद ।
समुंदर है अिक बूँद पानीमें बंद ॥

['ही श्वासोच्छ्वासाची लाट म्हणजे काय ? ती तलवार आहे. अस्मिता म्हणजे काय ? या तलवारीची धार आहे. अस्मिता म्हणजे जीवनाचें अंतर्गत रहस्य आहे, विश्वाची जागृति आहे. अस्मिता एकान्तप्रिय असून तिनें प्राकट्याची मदिरा प्राशन केलेली असते. एका बिंदूंत जणूं सिंधु सामावलेला असतो !']

शेवटीं ते असा संदेश देतात :

खुदीकी ये हैं मंज़िले अव्वलीं ।
मुसाफ़िर ! ये तेरा नशेमन नहीं ॥
तेरी आग अिस ख़ाकदाँसे नहीं ।
जहाँ तुझसे है, तू जहाँसे नहीं ॥
बढ़े जा यह कोहे गिराँ तोड़कर ।
तिलस्मे जमाँ ओ मकाँ तोडकर ॥

['हा अस्मितेचा पहिला टप्पा आहे. मुशाफिरा, हें कांहीं तुझें विश्रामस्थान (घरटें) नव्हे. या राखेच्या भांड्यांतून तुझा अग्नि निर्माण झालेला नाहीं. तूं जगापासून उत्पन्न झालेला नाहींस तर जग तुझ्यांतून निर्माण झालेलें आहे. हा मोठा पर्वत फोडून आणि स्थळकाळाच्या जादूचा भेद करून तूं पुढें जा.']

अशा प्रकारें मुसलमानांतील अस्मिता जागृत करून हा कविश्रेष्ठ ता. २१ एप्रिल १९३८ रोजीं कालवश झाला.

–['आंतरभारती'तर्फे पुढें लौकरच प्रकाशित होणाऱ्या 'उर्दूचीं नवरत्नें' या पुस्तकांतून].

अनुक्रमणिका





श्री. शं. बा. जोशी

मऱ्हाटी संस्कृति : प्राचीन महाराष्ट्रांतील कांहीं स्थलनामें

स्थलनामांच्या अभ्यासाचें महत्त्व

स्थलनामांच्या अभ्यासाचें महत्त्व जाणणारे विद्वान् अजून आपल्याकडे फारच थोडे आहेत. अशा थोड्यांपैकीं पुणें येथील डेक्कन कॅलिजच्या डॉ. सांकलियांची गणना होते. स्थलनामांच्या अभ्यासाविषयीं ते लिहितात.

"Such a study of place-names (and names of people) has not been attempted before in India. In Western countries, however, especially in Scandinavia and England as also in America place-name-study has received a considerable attention. Almost every county of England has a book devoted to the study of its names. These have made manifest not only various political and cultural factors that lie behind a certain place-name, but have also pointed out the hidden archaeological importance of the place. I expect similar results to follow from the study of the place-names in India"

—('Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujrat, p. 7)

शक्य तों पूर्वपरंपरा तगवून धरण्याच्या बाबतींत ख्यातनाम अशा आपल्या देशांत तर प्राचीन व्यक्तिनामांतून फार मोलाचा सांस्कृतिक इतिहास–ठिचून भरलेला ठेवाच जसा काहीं आपणांस उपलब्ध होणार आहे. पण तिकडे अजून आपल्या देशांतील संशोधकांचें पुरेसें लक्ष गेलेलें नाहीं.

व्यक्तिनामांचा विचार पूर्वीच्या लेखांत ('नवभारत' मे १९५४) आला आहे. स्थलनामांचीहि अशीच गोष्ट आहे. पृथ्वीच्या पाठीवर प्रथम कशा प्रकारचे प्राणी व वनस्पती होत्या हें समजण्यास आज काहींच आधार नाहीं. पण भूमीच्या खोल भागांतून एका काळीं गाडल्या गेलेल्या मोठमोठ्या वृक्षांचे व प्राण्यांचे भागशः अवशेष भूगर्भांतील दगडांतून रुतलेले स्थूल स्वरूपांत उपलब्ध होत आहेत. अशा प्रकारच्या (fossil) अवशिष्ट भागांवरून मानवाला आपल्या पूर्वस्थितीचें चित्र चांगल्या प्रकारें अवगत होणें शक्य झालें आहे. डार्विनच्या विकासवादाच्या सिद्धांताला वरील प्रकारच्या संशोधनांतून खूपच पोषक प्रमाणें मिळालीं. मानव हा माकडापासून विकास पावला या त्याच्या तर्काला प्राचीन काळच्या हाडांचे सांपळे वगैरे साधनांमुळें चांगली बळकटी आली. पण पूर्वज माकड होते असें कबूल करण्यास मानवाचा स्वाभिमान (नव्हे, अहंकार) आडवा येऊं लागला. आज सत्यापुढें मान तुकवावी लागली तरी आजहि विकासवादाला न मानणारी कांहीं ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या सनातनी वृत्तीची मंडळी मिळतीलच. स्थलनामांत अतिशय पुरातन काळच्या इतिहासाचें स्मरण करून देणारीं नांवें आतां दृष्टोत्पत्तीस येऊं लागलीं आहेत. त्यावरून प्राचीन काळचा बराच नवा अपूर्व असा इतिहास उजेडांत येणें शक्य झालें आहे.

कालविभागदर्शक स्थलनामें

विहीर खोदींत असतां खालीं जावें तसे निरनिराळे थर लागतात हें सर्वांस माहीत आहे. वरचे थर हे अलीकडचे; व खालीं जावें तसें प्राचीन थर येत जातात. हाच न्याय स्थलनामांच्या अभ्यासांतही लागू पडतो. फ्रेजर पेठ, माल्कमपेठ, वास्को (गोवा) यासारखीं नांवें युरोपीयांच्या अलीकडील संपर्काचीं निदर्शक होत तर अहमदनगर, शहापूर, बेगमपेठ ही मुसलमानांच्या काळचीं आठवण देणारीं नांवें आहेत.

अनुक्रमणिका





येथपर्यंत सर्व ठीक झालें. याहून खोल भागांतील थरांच्याविषयीं मतभेदास प्रारंभ होतो. दक्षिणापथांतील संस्कृतभाषा-वर्गांतील स्थलनामें, आर्य या भागांत आल्यानंतरच्या काळांतीलच असलीं पाहिजेत, हें कोणासही कबूल करावें लागेल असें वाटतें. मनुस्मृतींत 'हिमवद्-विंध्ययोर्मध्ये' आर्यावर्त असें स्पष्ट म्हटलें आहे. विंध्याला 'पारियात्र' असेंहि एक नांव असून या नांवावरून विध्यपर्वतापर्यंतच जावयाचें, पुढें आर्यांनीं प्रवास करतां कामा नये असा बोध होतो असें कांहीं विद्वानांचें म्हणणें आहे. दक्षिणापथ ही 'अयज्ञिय भूमि', येथे 'निरग्नि' जन राहतात, म्हणून हा देश आर्यांनीं त्याज्य मानला होता असें अनुमान काढण्यास बरीच जागा आहे. आणि बहुतेक प्राच्यविद्याविशारदांचें याविषयीं मतैक्य आहे. यामुळें विंध्यपर्वताच्या दक्षिणेकडील स्थलनामें प्रथमपासूनच संस्कृतभाषा-वर्गांतील नसावीं असें मानावें लागत आहे. पण ही साधी गोष्टहि लक्षांत न घेतां माझ्या लेखनाची टिंगल करून उपहासात्मक टीकास्त्र सोडणारे एक धनुर्धारी माझी वाट अडवूं पाहात आहेत. सत्य जाणण्याच्या क्रमांत टवाळखोरपणा किंवा विडंबन कांहींच उपयोगी पडूं शकत नाहीं. दक्षिणापथांत आर्यांची वसाहतच जर नव्हती असें ठरत असेल तर तेथे त्यांच्या भाषेंतील स्थलनामें कोठून येणार ? माझा हा मुद्दा खोडून काढावयाचा तर, प्रथमपासूनच आर्य दक्षिणेंतही होते असें सिद्ध होणें जरूर आहे. डॉ. रा. गो. भांडारकरादि श्रेष्ठ संशोधकांनीं आर्य दक्षिणेंत नव्यानेंच आले असेंच प्रतिपादन केलेलें आहे; आणि विदर्भ किंवा वऱ्हाट हीच आर्यांची पहिली वसाहत असावी असेंहि सर्व महाराष्ट्रीय विद्वानांनीं एकमतानें ठरविलें आहे.

कांहीं ठिकाणीं एकेका स्थलाला एकाहून अधिक नांवें असलेलीं आढळतात. अशा वेळीं संस्कृतभाषेंतील नांव देशीय भाषेंतील नांवापेक्षां अर्वाचीन असणें संभवनीय आहे हें एक सूत्र, वरील कारणमीमांसेवरून, आपणांस बरेंच मार्गदर्शक होईल असें वाटतें.

श्री रामदासांच्या एका आरतींत 'हाटक-कर्णाटा'चा उल्लेख येतो. यांतील हाटक हा शब्द महाराष्ट्र याचा प्रतिशब्द आहे. 'हाटक' शब्द माझ्या मतें देशीय शब्द आहे. ('मऱ्हाटी संस्कृति–कांहीं समस्या', अध्याय २ रा पाहा) पट्टि-पाडि – हट्टि-हाडि या कुळीचे शब्द संस्कृतेतर भाषेंतले आहेत हें खरें ठरल्यास हाटक आणि महाराष्ट्र या दोन समानार्थीय स्थलनामांत दुसऱ्यापेक्षां पहिला ज्यास्त प्राचीन म्हणावें लागतें; आणि महाराष्ट्रांतील **हटगार** (धनगर) जनांवरून **हाटक** (देश) असें नांव या प्रदेशाला मिळालें असावें असें त्या नांवावरून ध्वनित होत आहे.

दक्षिणापथांत हटगार (हट्टि < पट्टि) जनांशिवाय आणखी कांही अतिप्राचीन जनांच्या नांवांचीं स्थलनामेंहि आढळतात. भारतांत हट्टिकारांपूर्वी कोल-मुंडावर्गाचे जन होते; त्यांना मागें रेटून तथाकथित द्रविडियन म्हणजे पट्टि (> हट्टिजन) पुढे सरसावले असें सांगितलें जातें. तें शक्यहि वाटतें. कर्णाट-महाराष्ट्रांत या कोल-मुंडांच्या नांवाची आठवण देणारीं कांहीं स्थलनामें अजूनहि आढळतात. कोल्लापुर (कोल्हापुर), कोलार, कोल्लूर वगैरे ग्रामनामांतील 'कोल' हा शब्द जनवाचक असणें शक्य आहे. 'कोलासुर – भयंकरी' म्हणून वर्णिलेल्या जगदंबेचीं क्षेत्रें या ठिकाणीं आहेत. मुंडगोड, मुंडरगी, मुंडेवाडी वगैरे गांवें मुंडांच्या अतिप्राचीन वसतीचीं सूचक तर नसतील ना ?

कोल – मुंडांच्या भाषेंतील कांहीं शब्द आपल्या भाषेंतहि आढळतात असें तज्ज्ञांचें मत आहे. नांगर, (< लांगल), लिंग, तांबूल वगैरे शब्द या वर्गांतले असावेत. ('Pre-Aryan and Pre-Dravidian', Calcutta University Publication पाहा).

क्रिस्तशकाच्या प्रारंभीं कांहीं आभीरांच्या टोळ्या दक्षिणेंतहि आल्याचें दिसतें. अहिरवाड, आहिरसंग, आहिराण वगैरे स्थलनामांतील आहिर हा शब्द आभीरयाचें विकृत रूप असणें शक्य आहे.

ऊर आणि और

ग्रामवाचक 'ऊरू' शब्द कानडी, तमिळ, तुळु, तेलगु या सर्व भाषांतून आहे. 'ऊरु' हें स्थलनाम उत्तर हिंदुस्थानांतहि आढळतें. तेथें हा शब्द उर किंवा ऊरा, ओर, और अशा स्वरूपांत कानीं पडतो; बंकुरा, हौरा, लाहोर, मथुरा वगैरे या प्रकारचीं उदाहरणें होत. 'ऊरु' हें स्थलनाम तथाकथित द्रविडवर्गीय भाषेंतलें आहे असें बऱ्याच विद्वानांचें मत आहे.





पण बाबिलोनियांत ‘ ऊर ’ हें स्थलनाम आढळतें. ती संस्कृति अतिप्राचीन काळची आहे. यामुळें ऊर् हा शब्द हट्टिकार (द्रविड) भाषेंतील नसावा असें एक मत पुढें आलें आहे. पट्टि-(द्रविड)-जन जर आर्य-पूर्व काळचे, तर या जनांची संस्कृतिहि बरीच पुरातन ठरत आहे. डॉ. हाल यासारख्या सुप्रसिद्ध इतिहास-काराच्या मतें सुमेरियन् व द्रविड संस्कृतींचा संबंध फार निकट आहे. सुमेरियन् व तथाकथित द्राविड हे एकच असावेत असें म्हणण्यापर्यंत हाल यांना त्यांच्यांत ऐक्य दिसत आहे. बाबिलोनकडे घरें बांधण्यास सागवानी लाक-डाचा उपयोग केला जात असे. पण सागवानी लाकूड जवळपास तेथें कोठेंच मिळत नाहीं. तें हिंदुस्थानांतील पश्चिम किनाऱ्यावरील बंदराकडून म्हणजे कर्णाट-तमिळ् भाषिक प्रदेशांतूनच गेलें असलें पाहिजे असेंहि हाल यांचें मत तेथें नमूद आहे.[२]

खाल्डियन् संस्कृतीशीं पट्टि-(हट्टि)-जनांचा अशा प्रकारें व्यापारव्यवहार चालत असावा. यामुळें या दोन संस्कृतींतील ग्रामनामांत साम्य असावें हें उघड दिसत आहे. बाबिलोनकडील ‘ ऊर् ’ या गांवांत चंद्राचें फार प्राचीन देऊळ उत्खननांत बाहेर आलें आहे. शिनीवाली देवता खाल्डियन् संस्कृतींतून आर्यांनीं घेतली असावी असें लोकमान्यांचें मत होतें. (Bhandarkar Commemoration Vol., p. 40). पण शिन्–शेन् > चेन् या शब्दमूला-पासून बनलेला ‘ चंद्र ’ शब्द पत्तिजनभाषेंतला आहे. (‘मऱ्हाटी संस्कृतिः कांहीं समस्या ’ पा. ११६-१२०; १४५, १४७). खाल्डियन् संस्कृतींतील शिन् (शिनी-वाली) व ऊर् या प्रकारची देवता व स्थलनामांतील हें साम्य फार विचारार्ह आहे.

ऊर्, ऊरु हा स्थलवाचक शब्द कानडी, तेलगु, तमिळ, तुळु या प्रदेशांत जितक्या मोठ्या प्रमाणांत वापरांत आहे, तितका तो सुमेरियाकडे होता किंवा नाहीं हें मला निश्चित माहित नाहीं. वादाकरितां ऊर् हा शब्द पट्टि-(हट्टि)-जनांनीं सुमेरियाकडून घेतला असें क्षणभर मानलें तरी, तो शब्द त्यांनीं आजतागायत तगवून तो आत्मसात् केला व हिंदुस्थानांत रूढ केला याचें श्रेय किंवा अपश्रेय या जनाकडेच येतें ना ? यामुळें हि ऊर्-ऊरा किंवा और या स्थलनामावरोबर पट्टि-हट्टिजनांच्या संबंध–संपर्काची जाणीव निगडित झालेली आहे हें कबूल करावें लागेल.

पुर – ऊर

ऊर हा स्वतंत्र शब्द नसून संस्कृत ‘ पुर ’ पासून निष्पन्न झाला असावा असें मानणारेहि आहेत. तामिळ किंवा कानडी या कोणत्याच भाषेचें साहित्य क्रिस्तशत-कापूर्वींचें मिळत नाहीं. ‘ पुर ’ शब्द ऋग्वेदाइतका प्राचीन आहे. या दोन गोष्टी एकमेकांपुढें मांडून ‘ ऊर ’ शब्द ‘ पुर ’ पासून निष्पन्न झाला असें कबूल करण्यास भाग पाडावयाची एक रीत आहे. आपल्या संशोधनांत सत्य जाणण्याच्या इच्छेपेक्षां आपल्या पक्षाला विजय मिळविणें हा उद्देशच प्रामुख्यानें असेल तर वरील प्रकारच्या पुराव्याच्या जोरावर कोणावरहि मात करणें शक्य आहे. पण अशाप्रकारें तोंड बंद करण्यानें फायद्यापेक्षां हानीच मोठी आहे. ऋग्वेदांतील पुरंदरा-च्या १०० पुरांचा नाश करणाऱ्या पराक्रमाचें खरें स्वारस्य कळण्यास तत्कालीन हे ‘ पुर ’वाले (आर्य-विरोधी) कोण होते याचा उलगडा व्हावयास नको काय ? पुराणांतून वर्णिलेल्या त्रिपुरासारख्या शत्रूंचीं पुरें ऋग्वेदकाळीं बरींच असावींत व त्या पुरांचा नाश करून इंद्रानें आर्यांना विजय मिळवून दिला असावा असें ऋग्वेदांतील वर्णनावरून निश्चित वाटतें. आणि या घटनांचा अर्थ कळण्याकरितां तत्कालीन आर्यविरोधी ‘ पुर ’वाले कांहीं होते असें गृहीत धरावें लागतें. ‘ ऊर ’, हट्टि>पट्टि जनांचें वसतिसूचक असें मानल्यास ऋग्वेदकालीन आर्यवैरी ‘ पुरूं’चे चांगलें आकलन होऊं शकतें. या दिशेनें विचार करतां ‘ ऊर ’ हा स्वरादि शब्द ऋग्वेदांत व्यंजनादि बनला असणें शक्य आहे. खाल्डियन् संस्कृति वेदपूर्वकालीन – वेदां-इतकी तरी खास प्राचीन आहे. आणि तेथें ‘ ऊर ’ असल्याची खात्री पटली आहे. यामुळें ऊर>पूर झालें असणें असंभवनीय नाहीं.

1 ‘ Sumerians, founders of Babylonia, were of Dravidian stock ’; Hall : ‘ History of Near East ’ p. 173.

2 ‘ It must have come from Malbar coast ’ p. 129.





महाराष्ट्रांतील कांहीं–ऊर आणि–और

पण याला दुसरी बाजूहि एक अशी आहे : आर्यपूर्वकालीन पूर किंवा पुरवाले प्रथम आर्यविरोधी असले तरी पुढें त्यांचें आर्यीकरण होऊन उत्तर हिंदुस्थानांत त्यांचें स्वतंत्र अस्तित्वहि राहिलें नाहीं. यामुळें पुर किंवा पूरचा उत्तराधिकार संस्कृतभाषिकां-कडेच जातो; पण 'ऊर'चें 'और'चें मात्र तसें म्हणतां येत नाहीं.

'लीळाचरित्रां'त नांदौर, लातौर, हातनौर, राजौर, चांदौरसारखीं शेवटीं 'और' शब्द असलेलीं स्थलनामें बरींच आढळतात. हा शेवटचा और हा शब्द 'ऊर'-चेंच एक मराठी उच्चारांतील रूप आहे असें उघड दिसतें.

आधुनिक वेरुळचें नांव 'लीळाचरित्रां'त दोन तऱ्हांनीं नमूद आहे. : एळापुर (५. ४१) व एलौर (५. १२६) असे दोन प्रकारही आढळतात. पूर्वीचें ऊर> और बदलून पुर करण्याची प्रवृत्ति तर ही नसेल ना ? ग्रामनामांच्या शेवटचा भाग अशा रीतीनें बदलत असल्याचें 'लीळाचरित्रां'तील कांहीं उदाहरणांवरून दिसून येतें. पिंपळगांवाला एक शोध (पाठांतर) देऊन पिंपळवाडी असेंही नमूद असलेलें आढळतें. (४. ४४)

'और' प्रमाणें 'ओरा' शब्द शेवटीं असलेलीं पाचोरादि (३. ६५) स्थलनामेंहि आहेत.

नेऊर, गेऊर, जेऊर वगैरे स्थलनामांच्या शेवटीं 'ऊर' असा शब्दच स्पष्टपणें पहावयास मिळतो. शेवटीं 'ऊर' असलेलीं ग्रामनामें पैठणच्या पंच-क्रोशींत, प्रथममहाराष्ट्राच्या गाभ्यांत कशीं ? 'पुर' शब्दच, पूर्वीं या सर्व ग्रामनामांतून होता, नंतर उच्चारां-त पूरचें 'ऊर' झालें असा एक वाद पुढें येणें शक्य आहे. या म्हणण्यांतील शक्याशक्यता थोडी पडताळून पाहणें जरूर आहे. शिरूर, विंचूर या सारखीं ग्राम-नामें प्रथम शिरपुर, विंचुपुर अशीं होतीं असें गृहीत धरावें लागतें. येथें आधीं 'पूर' असून नंतर 'ऊर' होणेंच शक्य नाहीं असें माझें म्हणणें नाहीं; कांहीं स्थल-नामांतून तसें झालें असेलही. पण शिरपूरचें शिरूर, विंचुपूरचें विंचूर बनलें असेल काय ? असें नसेल असें म्हणावयासहि पुष्कळ जागा आहे. श्रीपुर > शिरूर होईल. पण श्रीचा तद्भव होऊन 'शिर' झाल्यानंतर त्यापुढें गांव, वाड, ऊर वगैरे स्थल-वाचक शब्द पुढें जोडल्याचीं उदाहरणेंच विपुल आहेत. शिरवाड, शिरगांव, शिरसंगि, शिरहट्टि वगैरे प्रमाणें शिर+ऊर असणें शक्य नाहीं काय ? विंचूर, कोथूर, हातनूर, कमतनूर, दसनूर वगैरे ग्रामनामांतून पूरपेक्षां ऊर हा शब्दच मुळांत असणें जास्त संभाव्य वाटत नाहीं काय ?

सांगली भागांतील 'कुसूर' ग्रामनामांत तर 'कुसु+ऊर' हे दोनही शब्द संस्कृतेतर भाषेंतील आहेत. कुसु म्हणजे बालक. बाळांच्या वरून स्थलनामें बरींच आहेत. कूसनूरु, कुसुगल्लयां प्रमाणें शिशुविनहाळ हें ग्रामनामहि धारवाड जिल्ह्यांत आहे. कूसूर हें याच प्रकारचें एक स्थलनाम असावें. पुण्याजवळील 'केंदूर' ग्रामनाम अभ्यसनीय आहे. केन्द + ऊरु; केन्द म्हणजे तांबडें. शिन्–शेन् > केन् व चेन् ची चर्चा यापूर्वी झालीच आहे. पुण्याजवळच्या एका स्थलनामां-तील दोनहि शब्द संस्कृतेतर पट्टिजनभाषेंतील असावेत ही गोष्ट विचारार्ह नाहीं काय ? याचबरोबर जेजूरी, राजोरी वगैरेंतील 'ऊरी' शब्दही लक्षांत घ्यावा.

'लीळाचरित्रां'त 'देशा ऊरा जाणें' असा एक वाक्संप्रदाय येतो. 'ऊरा'चा अर्थ लक्षांत न येतां पुढें 'देशावरी' असें त्याचें अलीकडे रूपांतर झालेलें दिसतें. प्राचीन उल्लेख 'उरा' किंवा 'अरा' असाच आहे. 'उरा' शब्द वाक्प्रचारांत व म्हणींतहि येतो हें नवलाचें वाटण्याजोगें आहे.

महाराष्ट्रांतील या प्रकारच्या ऊर, ऊरा, ओरा, औरा यांनीं अंत होणाऱ्या स्थलनामांचा अर्थ काय ? हीं स्थलनामें बाहेरून आलीं असें म्हणावयाचें काय ? मुळांत येथील पुरातन जनभाषेंतीलच असणें ज्यास्त संभवनीय नाहीं काय ? पट्टि > हट्टि-जनभाषेंतील हे शब्द असल्यानें हट्टे–मरहट्टे यांचा सरळ वारसा सांगणाऱ्या या स्थलनामांवरून महाराष्ट्राच्या 'हाटक' या पर्यायनांवाचें औचित्यहि आपणास प्रत्ययास येत नाहीं काय ?

वापी > वावी > बावी

ग्रामनामांच्या शेवटीं 'विहीर' हा शब्द कांहीं ठिकाणीं आढळतो. दाभ विहिरीचें नांव 'लीळा-चरित्रां'त येतें. याचप्रमाणें वावी व बावी हे शब्द

शेवटीं असलेलीं ग्रामनामेंहि 'लीळाचरित्रां'त येतात. वापी > वावी < बावी. वापी हा संस्कृत शब्द आहे. आजहि कर्णाटांत बावी शब्द प्रचारांत आहे. मुरकी-बावी, अरबावी, अम्मनबावीसारख्या ग्रामनामांतून बावी शब्द आढळतो. शिवाय प्रत्येक गांवांत बावी (विहीर) आहेच. जुने कानडी व्याकरणकार वापी < बावी असें चक्र सांगतात. पण उच्चारशास्त्राप्रमाणें वापीचें 'बावी' असें एकदम रूपांतर होत नाहीं. वापी < वावी; प्रथम 'प'काराचा 'व'कार होतो; नंतर वकाराचा बकार होऊन वावी < बावी झालें आहे. प > व होण्याची ही लकब प्राचीन कानडींत व प्राकृतांत विशेषेंकरून आहे. जुन्या मराठींतहि हा प्रकार प्रामुख्यानें दिसून येतो. याचें थोडें विवेचन पाडि > वाडि या चर्चेंत पूर्वीं आलें आहे. ('मऱ्हाटी संस्कृति' पाहा). कानडी साहित्यांत कोठेंहि वावी रूप आढळत नाहीं. 'लीळाचरित्रां'त वावीची मधली अवस्था प्रत्यक्ष पहावयास मिळते. वापीचें वावी – बावी असें रूपांतर घडण्यापर्यंत-ची कथा 'लीळाचरित्रा'वरून ज्ञात होत असली तरी आज महाराष्ट्रांत वावी किंवा बावी हीं दोन्हींहि रूपें अदृश्य झालेलीं दिसत आहेत! याचें कारण काय बरें असेल?

'लीळाचरित्रां'त डोडविहीर नामक एक स्थल-नाम येतें. (२. २२). यांतील पूर्वपद 'डोड' म्हणजे काय? मराठींत 'डुड्डाचार्य' असा एक वाक्संप्रदाय आहे. याचा उच्चार दुद्‌ढाचार्य असाहि करतात. 'अंगी विद्वत्ता नसून पंडित म्हणून प्रौढी मिरविणारा मनुष्य', 'लब्धप्रतिष्ठित' असा अर्थ त्याला आज रूढ आहे. "तुमचें लोकांनीं ऐकावें असें तुम्ही कोण 'दुड्डाचार्य' " (महाराष्ट्र शब्दकोश), या वाक्यांत दुड्डा-चार्याला मोठे-थोर गृहस्थ हा अर्थ उघड आहे. या वाक्प्रचारांतील दुड्ड याच अर्थाचा कानडी दोड्ड शब्द आहे. दोड्ड म्हणजे मोठें. यावरून डोडविहीर म्हणजे मोठी विहीर असा अर्थ होतो. विहीर असा जरी शेवटचा शब्द असला तरी पूर्वभाग डोड आहे हें येथें चिंत्य आहे.

त्याचप्रमाणें गेऊरबावी (४. १९) हें स्थलनाम-हि 'लीळाचरित्रां'त नमूद आहे. जेऊर, गेऊर यांतील शेवटचा 'ऊर' हा ग्रामवाचक शब्द स्पष्ट आहे. शिवाय गेऊरपुढील 'बावी' असा विहीर या अर्था-चा दुसराहि एक शब्द अभ्यसनीय आहे. आज कानडींत सर्वत्र रूढ असलेल्या बावीचा उच्चार १३ व्या शतकांत महाराष्ट्रांत अजून (वापी >) वावी असाच कांहीं ठिकाणीं होता याचें प्रत्यंतर वरील स्थलनामांत आढळतें. 'लीळाचरित्रां'त बावी-पुष्करिणी असा जोडशब्द कांहीं वेळां येतो. यावरून वावीप्रमाणें बावी उच्चारहि रूढ होऊं लागल्याचें दिसून येतें.

बीड आणि बिढार

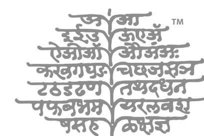
बीड नांवाचें गांव 'लीळाचरित्रां'त येतें. (२) बीड, बीडि, बीडु अशा प्रकारचीं स्थलनामें कर्णाटांत पुष्कळ आहेत. बिडु धातूपासून साधलेला हा शब्द आहे. बीडु halting place, camp, habitation, abode असा याचा अर्थ आहे. (किट्टेल् पाहा)

स्थलवाचक ऊरु शब्द पुरूचें विकृत रूप कां नसावें अशी अंधुक शंका असणाऱ्यांनीं 'बीड' हें स्थलनाम गोदावरीच्या कांठीं कसें आलें याचा मूलगामी विचार करावा.

बीड नांवाचीं स्थलनामें महाराष्ट्रांत विशेष नाहींत. तरी इंदूर संस्थानांतील भीड हें ग्रामनाम बीडचाच एक पर्याय होय. हीं स्थलनामें अपवादात्मक आलीं असावीं, असें समाधान करून घ्यावें तर दुसरी एक शंका पुढें उभी राहाते. मराठी भाषेच्या मुळांतच आढळून येणाऱ्या 'बिऱ्हाड' शब्दाची कशी वासलात लावावयाची? 'बिऱ्हाड' हा आधुनिक उच्चार आहे. 'लीळाचरित्रां'त 'बीढार' शब्द 'वसतिस्थान' या अर्थी पदोपदीं येतो. मरहट्टे यांच्या मूळ अस्सल बोलींतच हा शब्द असला पाहिजे असें मानलें नाहीं तर, वास-स्थान, उतरण्याची जागा या अर्थाचें बीड, बीढारा सारखे प्राथमिक शब्दहि 'परकीयांकडून घेतले' अशा प्रकारच्या विचित्र तर्कचक्रांत अडकावें लागणार आहे!

पडिसाळ किंवा पटिसाळ

श्री चक्रधरस्वामी आपल्या नित्य प्रवासांत कोठें 'बीढार' (बिऱ्हाड) करीत याचे स्पष्ट उल्लेख बहुधा प्रत्येक लीळेंतून त्यांच्या चरित्रांत आढळतात. त्या काळीं गांवोगांव प्रत्येक देवळांतून एक पडिसाळ किंवा पटिसाळ असे, हें 'लीळाचरित्रां'तील जागोजाग आलेल्या उल्लेखावरून स्पष्ट होतें.





मराठींत आज 'पडिसाळ' किंवा 'पटिसाळ' रूढींतून गेल्यासारखे झाले आहेत. पण 'लीळाचरित्रा'-वरून हा शब्द १३ व्या शतकापर्यंत वऱ्हाडप्रांतीं जिवंत बोलींत होता याबद्दल शंका राहात नाहीं. पडिसाळ (१. २४) व पडवी (१. २९) असे निराळे प्रयोग आढळतात. यावरून या दोनही शब्दांत कांहीं थोडा अर्थभेदही असावा असें मानावयास जागा आहे.

'पडिसाळ' म्हणजे पांथस्थांना पहुडण्याकरितां, उतरण्याकरितां बांधलेली देवालयांतील एक इमारत, इमारतीचा भाग असा एकूण अर्थ दिसतो.

घरांतील निरनिराळ्या भागांना निरनिराळीं नांवें आहेत: देवघर, स्वयंपाकघर, माजघर वगैरे. यांत पडवी असा एक भागहि आज आढळेल. घराच्या पुढील सोप्यास पडसाले किंवा पट्टशाले असें म्हणण्याची पद्धत कर्णाटांत आजहि आहे. सोफा या अरबी शब्दानें मुसलमानी अमदानींत मराठींतील 'पडिसाळ' या अभिजात मऱ्हाटी शब्दाला शह दिला असें उघड दिसत आहे. 'पडिसाळ' शब्द मागें पडला तरी पडवी तरी राहिली. पण परकीय सोफ्याची प्रतिष्ठा पडवींत नाहीं. पडिसाळेपेक्षां पडवी अल्प ही गोष्ट 'लीळाचरित्रा'वरूनहि ध्वनित होते.

पडवी, पडिसाळ या स्थलनामांतील 'पड' शब्द अभ्यसनीय आहे. यांत पट्टि, पाडि या शब्दांच्या मुळांतील 'पडु' – पहुडणें धातु प्रत्ययास येत आहे. ('मऱ्हाटी संस्कृति : कांहीं समस्या', अध्याय २ रा पाहा).

हाळिया – पाळिया

कलियुगांत 'पुर-पाटणे', 'नगर-पाटणे' नष्ट होतील "हाळिया पाळिवणे वसतील; अंगुष्ठप्रमाण मनुष्यें होतील" (५. १८९) असा श्रीचक्रधरांनीं वर्तविलेल्या भविष्याचा उल्लेख येतो. 'लीळाचरित्रां'त वरीलप्रमाणें 'पाळिवणे' शब्द असून श्रीचक्रधरोक्त सूत्रपाठांत 'हाळिया : पाळिया' असा प्रयोग आहे. (सूत्र ३६ पा. ११).

शिष्यांनीं यापुढें कसें वागावें, कोठें राहावें याबद्दल विवरण करतेवेळीं श्रीचक्रधरांनीं 'हाळिया पाळिया असावें' असा आदेश दिला आहे. या सूत्रांतील हाळिया व पाळियाचा अर्थ सांगणाऱ्या प्राचीन अवतरण टिपेंत शेवटीं दिलेलें आहे : "हाळिया : सानिया दहापांचा घरांचिया : ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य हे तीन वर्ण सकृत (अल्प) : एवं शूद्रचि बहुतः". यावरून हाळि म्हणजे लहानसें खेडें असा अर्थ स्पष्ट होतो. लहान खेडें या अर्थाचा कानडींत 'हळ्ळि' हा शब्द आजहि रूढ आहे. हळ्ळि आणि हाळि हे शब्द एकाच अर्थाचे असून रूपसादृश्यावरूनहि हे मुळांत एकच असावेत असें मानावयास कोणी विरोध करील असें वाटत नाहीं.

मूळ पट्टि > हट्टि जनभाषेंतील अर्वाचीन हकार-युक्त शब्द पूर्वीं पकारयुक्त होते. याचें विवरण 'मऱ्हाटी संस्कृति : कांहीं समस्या' या पुस्तकांत यापूर्वीं आलेलें आहे. यावरून हाळि किंवा हळ्ळि हा शब्द प्रारंभीं पाळि किंवा पळ्ळि असाच असला पाहिजे याबद्दल वाद नाहीं. यावरून मुळांत हाळि आणि पाळि– हळ्ळि व पळ्ळि हे शब्द निराळे नव्हेत असें उघड होत आहे. 'हाळि' शब्दयुक्त स्थलनामें महाराष्ट्रांत आज क्वचितच आढळतील; पण हाळि असें रूप नसलें तरी 'हाळ' या स्थलनामाचीं खेडीं बरींच आहेत. ब्रह्मनाळ यांतील शेवटचा शब्द हाळ याचेंच झिजकें रूप होय. इ – उकारान्त शब्द मराठी बोलींत अकारान्त होत असलेलें दिसून येतें.

श्रीचक्रधरोक्त सूत्रपाठांत 'पाळि' शब्द येतो, तर 'लीळाचरित्रां'त 'पाळिवणे' हा शब्द वापरलेला आहे. पाळि, पळ्ळि आणि पाळिवणें यांत कांहीं रूपसाम्य आहे यांत शंका नाहीं. संस्कृत भाषेंत पल्लि शब्द असून पट्टिजनभाषेंतील पळ्ळि आणि संस्कृतांतील पल्लि हे दोनहि अभिन्न आहेत. हाळि – हळ्ळि पाळि – पळ्ळि यांत जो संबंध आहे तोच पल्लि व पालि यांत दिसून येतो. यामुळें पाळि व पालि शब्द निराळे मानण्याचें कारण नाहीं. 'लीळाचरित्रां'तील पाळिवणे हा शब्द 'पालि' या शब्दापासून साधलेला आहे. गुजराथेंतील पालिठाण या स्थलनामांत 'पालि' हा शब्द आजहि दृष्टीस पडतो. पालिठाण व फलटन ही दोनहि स्थलनामें तुलनीय आहेत. 'लीळाचरित्रां'त फलठणचें नांव 'फलेठाण असें नमूद आहे. फलेठाण हें पालिठाण याचें विकृत रूप असावें. पालि (पाळि) यापुढें स्थानवाचक 'ठाण' हा शब्द पुनः जोडलेला आहे. नगरशहर, पाड-गांव, पार-गांव, वाड-गांव, केड (खेड) गांव या सारखाच हा प्रकार आहे.

पाली येथील भैराळ जागृतस्थान म्हणून फार प्राचीन





काळापासून सुप्रसिद्ध आहे. श्रीचक्रधरांचा "पालीं मैराळी वसति"चा उल्लेख 'लीळाचरित्रां'त येतो. (३. ११). आजहि कांहीं व्यक्तिनामांतून मैराळ दृष्टीस पडतो. नारायण मैराळ कुलकर्णी अशा प्रकारच्या एका गृहस्थांच्या नांवांतील त्यांच्या वडिलांचें नांव असलेलें पाहून मी त्यांना, मैराळ म्हणजे काय, असा प्रश्न केला. पण तें नांव आपल्या घराण्यांत पूर्वपरंपरेनें चालत आलें आहे ह्याहून जास्त कांहीं माहीत नसल्याचें त्यांनीं सांगितलें. मैलार > मल्हार, मल्हार > मल्लारि या विषयीं 'मऱ्हाटी संस्कृति : कांहीं समस्या' या पुस्तकांत चर्चा आली आहे. मल्हारमार्तंड, म्हाळसा-मार्तंड हें महाराष्ट्राचें कुळदैवत खंडोबा या नांवानें आजहि प्रामुख्यानें पूजा घेत आहे. जेजुरीचा खंडोबा आज विशेष प्रसिद्ध असला तरी पालीचें मैलारच मूळपीठ असें सांगितलें जातें.

महाराष्ट्राच्या मूळ जनांचा कुलस्वामी मल्हारी. त्याचें क्षेत्र 'पाली'. पाली हें नांव येथें चिंत्य आहे. पालि > पाळि > पाडि; पाडि—पाडा म्हणजे हटगार–धनगरांचें वसतिस्थान. असा त्या स्थलनामांतील मूळार्थ आहे, हें यापूर्वी एकेठिकाणीं विशद केलें आहे. ('मऱ्हाटी संस्कृति : कांहीं समस्या', २ रें प्रकरण) मल्हारी-खंडोबाच्या भक्तगणांत हटगार-धनगरांची गणना प्रामुख्यानें होते. यामुळें 'पाली' हें या क्षेत्राचें नांव; आणि तेथेंच मल्हारीचें क्षेत्र ह्या दोनहि गोष्टी सार्थ आणि किती औचित्यपूर्ण आहेत, हें दिसून येईल.

यात्रा > जात्रा

पाली वगैरे ठिकाणीं वार्षिक जत्रा होत असते. 'जत्रां'ची चाल प्राचीन सांस्कृतिक इतिहासांतील एका महत्त्वाच्या गोष्टीवर नवा प्रकाश पाडणारी आहे. जत्रा असा शब्द जरी आज रूढ असला तरी 'लीळाचरित्रां'त 'जात्रा' असें त्याचें रूप आढळतें. कानडींत हाच शब्द 'जात्रे' असा रूढ आहे. संस्कृत यात्रा > जात्रा, जत्रा. पण आज यात्रा आणि जात्रा (जत्रा) हे दोनहि शब्द समानार्थी नाहींत. काशीरामेश्वरादि यात्रा, तर गांवोगांव देवदेवादिकांच्या वार्षिक जात्रा भरत असतात. आज जात्रा शब्दांत मुळांतील कल्पना पूर्ण नष्ट झाली आहे; पण सुदैवानें यात्रा यांत मूळ धात्वर्थ अजून टिकून आहे. कुंभ-मेळ्यासारख्या यात्रेच्या 'जात्रे'वरून प्राचीन काळच्या मल्हारी वगैरेंच्या जात्रां-(यात्रां)ची कल्पना करून घेणें शक्य आहे.

आर्थिक भूमिकेंत धार्मिक भावना लवकर वाढीस लागतात व फोफावतात; त्यांना संघटित स्वरूप येऊं लागतें. प्राचीन यात्रा-जत्रांच्या उद्गम-विकासाच्या इतिहासावरून ही गोष्ट प्रत्ययास येत आहे. मानव प्राथमिक स्थितींत गुरां-मेंढ्यांच्या कळपांचें संरक्षण करून उपजीविका चालवीत असे. अशा कळपांचा अन्नदाता पर्वत हाच त्यांचा देव बनला. मल्लारी देवतेची मूळ कल्पना पर्वतपूजेंत आहे याचें विवेचन यापूर्वी आलें आहे ('मऱ्हाटी संस्कृति : कांहीं समस्या': मल्हारीमार्तंड पाहा). मल्लिकार्जुन, मल्लिनाथ व खंडोबाचीं क्षेत्रें डोंगराच्या माथ्यावरच मुख्यतः आहेत. वनांतून गुराढोरांना चारण्याकरितां ऋतुमानाप्रमाणें निरनिराळ्या केंद्रांकडे जावें लागणाऱ्या या जमाती कांहीं एका विशिष्ट स्थळीं विशिष्ट काळीं जमत असत. अशा प्रकारें जीवन'यात्रें'त जमाव एकत्र होई. त्या यात्रेला जात्राचें स्वरूप येऊं लागलें. अशा एखाद्या पवित्र ठिकाणीं यात्रा येऊं लागली. त्या ठिकाणीं देवतेचें अधिष्ठान निर्माण झालें. मानव-समाजाच्या विकासाला भौगोलिक परिस्थिति कशी कारणीभूत झाली याचें संशोधन होणें जरुर आहे. या दृष्टीनें जीन ब्रून्हस् यांचा Human Geography हा ग्रंथ बराच उपयुक्त आहे. या ग्रंथांत जात्रांविषयीं व्यक्त केलेले पुढील विचार मननीय आहेत :

"There is one form of human aggregation that is closely connected with the rearing of flocks and herds — namely, that regular but very intermittent aggregation known as the fair. The men, who drive the flocks, meet together at certain dates related to the migrations of the beasts and for a few hours and in a very important way they occupy an area that remains deserted for the rest of the year. Moreover, in lands of intense and varied economic life, with a growing popu-

अनुक्रमणिका





lation fairs develop like nomadism itself, as we have noted in the Algerian steppe. They become more and more regular. Thus they change by degrees into something resembling that kind of trading centre that characterizes the great urban aggregation – namely the daily market." (p. 144)

पुरातन वनेचर वृत्तींतील यान्त्रिक जीवनांतून 'जात्रा' निर्माण झाल्या. या जात्राच पुढें संस्कृतिविकासाचीं केंद्रें बनलीं. नृत्य, नाट्य, चित्रकला, संगीतादि कलांना या जात्रांतून पुरस्कार मिळाला. आर्यांच्या ज्ञान व कलांच्या विकासाचें केंद्र यज्ञसंस्था, तर पट्टि > हट्टी-च्या संस्कृतीच्या उद्गम-विकासाचें मूल स्थान जात्रा होत. जात्रेंत पुढें होमहवनादि प्रकारांनाहि स्थान मिळून त्यांचें आर्यीकरण झालेलें दिसून येतें. कर्णाटकांतील मैलार क्षेत्रांत जात्रेच्या वेळीं गुराढोरांचा मोठा बाजार भरत असलेली प्राचीन परंपरा आजपर्यंतहि तगलेली दिसते.

पाळि, पाली व पल्लि

श्रीचक्रधरोक्त सूत्रपाठांतील 'पाळि' शब्दाचे पुढील विवरण टिपेंत दिलें आहे. "पाळियाः अनियतवासाः यथा वञ्जा वाडियाः ". वनेचर–वंजार जातीच्या जमाती ह्या अजून भटक्या असलेल्या दृष्टीस पडतात. वंजार-वाडींना पाळि असें नांव असलेलें त्या टीपेवरून उघड होतें.

पल्लि अथवा पल्ली 'a small village, (especially) a settlement of wild tribes ' असा अर्थ जुने कोशकार नमूद करतात. पण संस्कृत साहित्यांत या प्रकारचे प्रयोग आढळत नाहींत असें मोनियर विलियम् आपल्या कोशांत ∠ ही खूण घालून नमूद करतात. संस्कृत साहित्यांत पल्लि हा शब्द देशभाषेंतून शिरला असल्यानें त्या भाषेंतील अभिजात लेखनांत ' पल्लि ' शब्दाचे प्रयोग दुर्मिळ असणें साहजिकच आहे. 'अनियतवासा'च्या ठिकाणांना पाळि = पालि = पल्लि असें प्राचीन काळीं म्हणत असत हें मात्र यावरून निश्चितपणें प्रत्ययास येत आहे. (वरील इंग्रजी उतान्यावरून 'पालि' या क्षेत्रनामाचें औचित्य चांगलें विशद होत आहे. त्याचा camp, fair-camp हा अर्थ स्पष्ट होतो.)

पाळि म्हणजे 'बीढार' (बिन्हाड), 'वसतीचें ठाणें' हा अर्थ महानुभावीय पूर्वपरंपरागत अर्थकोशावरून निश्चित ठरतो. पालि (जात्रा; मल्हारीक्षेत्र) यांतील स्थानवाचक अर्थामध्येंहि वरील प्रकारच्या यात्रेचें वसतिस्थान हा अर्थच मुळांत आहे, ही गोष्ट यात्रा > जात्रांच्या मूळ कल्पनेच्या इतिहासावरून निदर्शनास येत आहे.

पाळि शब्द कर्णाटांत व दक्षिणेंत पाळय, पाळय, पालय, पाल्य या स्वरूपांत आढळत असून बऱ्याच ठिकाणीं याला सैन्याचें ठाणें असा अर्थ अभिप्रेत आहे. यावरूनहि पळि-पाळय म्हणजे 'वसतीचें ठाणें' हा अर्थच यांत प्रामुख्यानें आहे याविषयीं शंका राहात नाहीं. पल्लि शब्दांतहि 'वसतीचें ठाणें' हाच मुख्यार्थ असल्याचें संस्कृत कोशहि ग्वाही देतात. पण खुद्द संस्कृत साहित्यांत मात्र या शब्दाचा वापर नसावा हें चमत्कारिक नव्हे काय? पाळि-पालि-पल्लि या तीनहि शब्दांतील रूपसाम्य व अर्थामधील ऐक्य पाहतां हे शब्द निरनिराळे असें मानणें वाजवी ठरणार नाहीं. मला तर हे तीनहि शब्द एकच असें वाटतें.

पण या तिन्हींतहि पुन्हां मूळ शब्द कोणता? हा मूळ शब्द संस्कृत असावा असें कांहींचें मत आहे. हा शब्द प्राचीन संस्कृत ग्रंथांत कांहीं ठिकाणीं दृष्टीस पडतो. उत्तराध्ययनसूत्रांत पल्लि शब्द आहे. या ग्रंथाचा काळ क्रि. श. ३०० च्या सुमाराचा आहे. देशभाषेंतील ग्रंथरचना इतक्या प्राचीन काळची आढळत नाहीं. ग्रंथस्थ पुराव्यांच्या प्राचीनतम उल्लेखावरूनच जर ठरवावयाचें तर हा शब्द मूळ संस्कृत भाषेंतलाच होय असें कबूल केलेंच पाहिजे. परंतु पल्लि हा शब्द संस्कृत भाषेशीं जुळता आहे काय, याचा विचार करावयास नको काय? शेवटच्या द्वित्वाक्षराचें वैशिष्ट्य संस्कृत शब्दांतून विशेषें-करून कोठेंच व्यक्त होत नाहीं. प्रत्येक भाषेंतील शब्दांचें कांहींएक वैलक्षण्य प्रत्ययास येत असतें. प्राकृत भाषेंत अक्क, तेल्ल, मग्ग, सद्द, तुप्प, पोट्ट यांसारखे द्वितीयाक्षर-द्वित्वाचे शब्द बरेच आढळतात. तसें संस्कृतांत नाहीं. यामुळें पल्लि हा शब्द हवा तर प्राकृत भाषेंतला म्हणतां येईल. पण तो संस्कृत





खास नव्हे. मूळ संस्कृत भाषेतील शब्द आहे असें ठरवावयास या प्रकारचे शब्द इंडो-युरोपीअन इतर आर्य-भाषावर्गांतूनहि असल्याचे दाखले मिळणें जरूर आहे.

सामान्यपणें पल्लि हा शब्द, पल्ल् या धातूपासून निष्पन्न झाला असें मानण्यांत येतें. 'जाणें' या अर्थाचा पल्ल् धातू असल्याचें संस्कृत धातुपाठावरून कळतें. परंतु द्वित्वयुक्त हा पल्ल् धातु ('पल्' या आणखी एका धातूपासून) संस्कृत भाषेंत आढळणाऱ्या पल्लि वर्गाच्या कांहीं शब्दांचें निरुक्त सांगण्याकरितां नवीनच बनविला असला पाहिजे, असें मोनियर् विलियम्सचें मत आहे (invented after पल् probably to explain the following words पल्ल etc.). शिवाय पल् धातूविषयींही त्याचें काय मत आहे तें पहा : "पल् to go (perhaps invented to account for पालयति or पलायते)'. यावरून पल् किंवा पल्ल् हा धातूच जिथें बनावट असल्याचें उघडकीस येत आहे, तेथें पल्लि शब्द संस्कृतच असला पाहिजे असा आग्रह धरणें समंजस होईल काय ?

संस्कृत भाषेंत अत्यंत प्राचीनतम साहित्य आहे. पल्लीचे प्रथम उल्लेख संस्कृत भाषेंतच आढळतात, देशभाषेंतले उल्लेख अर्वाचीन, यामुळें असे शब्द मूळ संस्कृत भाषेचेच असले पाहिजेत या प्रकारची तर्कपद्धति कशी सदोष आहे हें वरील उदाहरणावरून स्पष्ट होत आहे. स्थलनामांत तर ही गोष्ट अजूनहि ठळकपणें निदर्शनास येते.

डॉ. सांकलिया यांच्या मतें पल्लि शब्द संस्कृत आहे. "Palli or its diminutive pallika is derived from √pal meaning to go, to move etc. " असें ते नमूद करतात. पण पुढें त्यांनीं असेंहि लिहिलें आहे : "There seems to be no reference to it in very early Sanskrit literature; but later it had come to mean a very small village, a village of wandering herdsmen (आभीरपल्ली) of wild tribes; den of thieves or a house of a चांडाल... The underlying idea in literature in thus of insignificance and unrespectabililty " (ibid. p. 53) पल्लि 'अनियतवासा'चीं खेडीं; हीं बहुधा अनार्यांची बीढारा-(बिऱ्हाडा) ची जागा; यामुळें पल्लि म्हणजे कुग्राम, सज्जनवसतीची 'पाळी' नव्हे असा अर्थ पूर्वी होता हें डॉ. सांकलियांनाहि मान्य आहे. हें जर खरें असेल तर पल्ली (ग्राम) या ब्राह्मणांसारख्या आर्यजन-वसतीचीं ठिकाणें पुढें बनल्या; नंतर त्यांतील कुग्राम-पणा नाहींसा झाला असाच ना याचा अर्थ ? कारण शिला-लेख व ताम्रपटांतून ब्रह्मनाल, ब्राह्मणपल्ली यांचे उल्लेख पुढील काळीं बरेच आढळतात. स्थलनामांच्या शेवटीं येणारा 'पल्लि' शब्द झिजून किंवा रूप बदलून वल्लि, वळ्ळि, वळि, ओलि, ळि अशासारख्या रूपानें शेवटीं राहिलेला कासवली, मनोळि वगैरे ग्रामनामांतून आज सर्वत्र आढळतो.

पण डॉ. सांकलिया 'वल्लि' हा शब्द स्वतंत्र आहे असें मानतात : Valli, by itself, does not signify a village or an abode or a settlement. In one sense, it means a creeper, and a class of medicinal plant; in another, a very restricted sense, a section of a particular Upanishad-Kaṭha Upanishad. None of these meanings could be directly applicable to place-names. But it appears that the meaning of Valli as earth came to be combined purposely, but very likely unconsciously, with Valli meaning section or part and the word came to mean a section of the earth, a habitation etc. This, in course of time, became part of itself and so the inscriptions further fixed the word Grama to show its size.' (ibid. p. 54). पल्लि आणि वल्लि हे निरनिराळे शब्द आहेत असें गृहीत धरणाऱ्या डॉ. सांकलियांना पद्रक आणि वद्रक हे दोन शब्द वेगळे वाटावयास हवे होते; पण 'पद्रक' हा शब्दच 'वद्रक' असा बनला पाहिजे असें ते लिहितात. " Vadra, in fact, is no word.





Either owing to the similarity of the letters Va (व) and Pa (प) from about the 5th century onwards or to the actual wrong engraving, 'pa'came to be written as Va. In some cases, the epigraphist might have wrongly read it. But there is no doubt that in the majority of cases—'padra' was written as Vadra; or else we would not have many cases in—vadra, particularly in Kathiawad. Hence both padra and vadra have an identical connotation" (ibid. p. 52)

पद्र आणि वद्र हे निराळे शब्द कां मानतां येत नाहींत ? तर 'वद्र'चा स्वतंत्र अर्थच होत नाहीं म्हणून ! पण 'पद्र' शब्दांतील पकाराचा 'व' कार कसा झाला हा प्रश्न 'आ' वासून पुढें उभा राहातोच. सांकलियांना या प्रश्नाचें सरळ उत्तर माहीत नसल्यानें हा सर्व घोटाळा झाला आहे. ५ व्या शतकानंतर पकार आणि वकारांतील लेखनांत बरेंच साम्य दिसूं लागल्यानें 'पद्रक' शब्द वद्रक म्हणून भ्रांति निर्माण झाली असली पाहिजे असा एक तर्क डॉ. सांकलियांचा आहे किंवा लेखकांच्या चुकीमुळेंहि पकाराचा वकार लिहिला गेला असला पाहिजे, असेंहि त्यांना वाटतें.

प > व होण्याची प्रथा फार प्राचीन आहे. पाडि > वाडिच्या चर्चेंत याचें विवेचन 'मऱ्हाटी संस्कृतीं'त आलेलें आहे. प्राकृत आणि कानडी भाषेंत प > व होण्याची लकब फार जुनी आहे. प्राचीन मराठींतहि हा प्रकार आढळतो. 'जोगवटा' नामक एका वस्त्राचा उल्लेख 'लीळाचरित्रां'त आला आहे (१. १३). हाच शब्द कानडींत १० व्या शतकांतील एका कवीच्या ग्रंथांत 'जोगवट्ट' या स्वरूपांत आढळतो (नागवर्मकृत बाणकादंबरी काव्य). पट्ट > वट्ट; आणि हा वट्ट शब्दच जोगवटा या मराठी प्रयोगांत 'वटा' या स्वरूपांत दृष्टीस पडत आहे.

पट्ट > वट्ट, पाडि > वाडी या प्रकारच्या उदाहरणांवरून प > व होण्याची प्रथा या भाषेंत असलेली निश्चितपणें आढळून येत आहे. पद्र > वद्र यावरूनहि याला दुजोरा मिळत आहे. पण डॉ. सांकलियांच्या ध्यानांत ही गोष्ट न आल्यानें त्यांना पद्र > वद्रचा हा फरक चुकून गैरसमजुतीमुळें झाला असावा असें वाटत आहे; आणि म्हणूनच ते लेखकांच्या चुकीमुळें पकाराच्या जागीं चुकून वकार पडला असावा किंवा शिलालेख किंवा ताम्रपट वाचणाऱ्यांकडूनच नजरचूक झाली असावी असें म्हणून ते आपणच घोटाळ्यांत पडून तो दोष दुसऱ्यांवर लादीत असलेले दिसतात. एक-दोषांकडून चुकून 'प'काराच्या जागीं 'व'कार पडेल; पण 'But there is no doubt that in majority of cases, padra was written as Vadra'. (ibid. p. 52) बहुतेक स्थली 'पद्र' हा शब्द 'वद्र' असाच दृष्टीस पडतो अशी कबूली तेच देत आहेत. या प्रकारें सर्वत्र ज्या अर्थी पद्र > वद्र झालेला आहे त्या अर्थी प > व होणें ही भाषेंतील एक विशेष लकबच नसेल काय, अशी शंका डॉ. सांकलियाना चाटून जावयास हवी होती. पण पूर्वकल्पनांनीं आपलीं मतें एकवार पक्की बंदिस्त केलीं, असली म्हणजे आपलें तेंच खरें; दुसरेंच चुकले असले पाहिजे, अशी भावना निर्माण होते.

पल्लि > वल्लि याप्रकारच्या उदाहरणांत तर खरेंच, पाठक > वाटक, पाडी > वाडी यासारख्या दुसऱ्या स्थलनामांतूनहि आढळणाऱ्या प > व च्या लकबीकडे डॉ. सांकलिया यांनीं दुर्लक्ष केलें आहे. 'अनहिल पाटक' असा उल्लेख असलेले प्राचीन लेख जसे आढळतात, तसे अनहिल वाटकचेहि लिखित आधार मिळतात, हें डॉ. सांकलियांनींच नमूद केलें आहे (ibid. p. 56). तरीपण पाटक आणि वाटक हे निराळे असा त्यांचा आग्रह आहेच! आणि अशा प्रकारचे वकारयुक्त शब्द हे स्वतंत्र आहेत म्हणून साधण्याकरितां काय पळवाटा शोधाव्या लागतात! वर दिलेल्या 'वल्लि' या शब्दाला स्थलवाचक सरळ अर्थ कोशांत सांपडत नाहीं हे डॉ. सांकलियांनाहि माहीत ("'valli' by itself does not signify a village or an abode or settlement" p. 54). तरी पण बादरायणीय संबंधावरून 'वल्ली-'ला अर्थ लावण्याचें धाडस करण्यास त्यांनीं कमी केलें नाहीं. 'वद्र'ला अर्थ लावणेंच अशक्य झाल्यामुळें





तो शब्द 'पद्र' वरून साधला असला पाहिजे असें कबूल करण्याची पाळी त्यांजवर आली.

वल्लि, वळ्ळि हा शब्द असलेलीं स्थलनामें कर्णाटांत सर्वत्र विखुरलेलीं आहेत. मनोळि गांवाचें स्थलपुराण लिहिणाऱ्या विद्वानानें मुनि-पल्लि असें त्याचें प्राचीन नांव होतें असें नमूद केलें आहे. 'वल्लि' हा शब्द पल्लीपासूनच झाला याबद्दल कर्णाटांत कोणालाहि शंका नाहीं. मनोळिचा खरा उच्चार 'मुनवळ्ळि' असून मुन्न-पळ्ळि म्हणजे 'जुनें गांव' असा त्याचा मूल अर्थ आहे. लक्कवळ्ळि (= लक्षपल्लि), कासवली वगैरे ग्रामनामांतून आढळणारा वल्लि हा शब्द स्वतंत्र नसून ते पल्लीचेंच एक रूप आहे, यांत शंका नाहीं. कारण, पकाराचा वकार होण्याची ही प्राचीन प्रथा आहे. सिद्धहेमचंद्रानें आपल्या व्याकरणांत नमूद केलेलें 'पो वः' हें सूत्र दुर्लक्षिल्यानें हा सर्व गैरसमज उत्पन्न झालेला आहे (प्राकृत व्याकरण ८. २. २३१).

एकूण पल्लि आणि वल्लि हीं स्थलनामें मुळांत संस्कृत भाषेंत नसून संस्कृत भाषेंत देशभाषेंतून शिरलेले हे शब्द आहेत असें म्हणावें लागतें.

पाळि < पाडि < पारि

पाडि म्हणजे पहुडणेची, बसण्या-उठण्याची जागा, स्थान, ठाणें, घर असा अर्थ असल्याचें पूर्वी सूचित केलेंच आहे. या 'पाडि' पासून निष्पन्न झालेल्या 'पाळी'लाहि अशाच प्रकारचे अर्थ सर्वत्र प्रत्ययास येत असल्यास नवल नाहीं.

'पाळि' च्या अनुषंगानें पाळि < पळ्ळि, पल्लि, वल्लि व तसेंच हाळि व हाळ यांचें विवरण वर केलें. पण स्थलवाचक 'पाळि' शब्द मऱ्हाटींत आणखी कांहीं विशेष अर्थानें बऱ्याच वेळां वापरला जातो त्याचेंहि विवेचन येथें होणें इष्ट आहे. कारण तिकडे अजून कोणी पुरेसें लक्ष दिल्याचें दिसून येत नाहीं.

'लीळाचरित्रां'त पाळि शब्द बऱ्याच ठिकाणीं येतो. श्रीचक्रधरांनीं लोणारी (गांवीं) कुमारेश्वराची 'पाळि' केली (१. ३१). "विहीर, सरोवर इत्यादींच्या कांठाकांठानें बांधलेले उंच कठडे, कांठाचा प्रदेश" असा अर्थ केला जातो. "पाळिवरी उंबरू पीकला होता: तेथ आसनः" (२. ५५) या ठिकाणीं 'जलाशयाच्या कांठचा प्रदेश' असा अर्थ निर्दिष्ट आहे. 'दुर्गाचिये पाळिवरी गोसावी उभे असती' (५. ७०); या ठिकाणीं जलाशय नसून किल्ल्याच्या बाजूचा उल्लेख स्पष्ट आहे.

कानाची 'पाळि', लाकडाची पाळि, पाळ व पाळा हीं जुन्या बायकामंडळींना सुपरिचित आहेत. मराठींतील पळि व पळा या शब्दांची व्युत्पत्ति चांगली लक्षांत येण्यास पाळि व पाळा यांच्या कुळीच्या शब्दांचा चांगला उपयोग होईल असें मला वाटतें.

'लीळाचरित्रां'त एके ठिकाणी भिल्लांच्या 'पाडी'चा उल्लेख येतो. (५. १४४). याला एक पाठांतर असल्याचें टिपेंत नमूद आहे. त्यांत पाडि ऐवजीं पाळि शब्द आहे. यावरून पाडि < पाळि याविषयीं शंका राहात नाहीं. डकाराचा ळकार झालेला प्राचीन मराठींत पहावयास मिळतो. फडणें-फाळणें झालेलीं उदाहरणें आहेत. फाळ (का) यांतील मूळ शब्द 'फाडणें' हाच आहे. यावरून पाडि आणि पाळि हे शब्द मुळांत अभिन्न असल्याची खात्री पटेल.

'लीळाचरित्रां'त 'पारि' शब्द पाळि या अर्थी एके ठिकाणीं वापरलेला आहे. अश्वत्थ-वटादि वृक्षांच्या मुळाशीं बसण्याकरितां बांधलेल्या कट्टयाला पाळि आणि पारि असे दोन पर्यायशब्द आहेत: 'भटोबास पारिं बैसले' (५. १४५). पुण्यांतील 'शनीचा पार' सुप्रसिद्ध आहे. मूळ 'पारि' हा शब्द 'पार' झाला. हाळिचे हाळ, पाळिचे पाळ बनलेले येथे लक्षांत घ्यावे.

पार याची व्युत्पत्ति आज गूढ वाटते. पण वरील विवरणावरून पारि, पार याला स्थानवाचक अर्थ असल्याचें सिद्ध होत आहे. 'पार' 'पारा' – युक्त स्थलनामें बंगाल-बिहारकडे आहेत. तेलपारा, उत्तरपारा यांतील 'पारा' चिंत्य आहे. महाराष्ट्रांतील पारगांव, पारनेर, पारोळे, काकपारा, नंदुरबार (नंदुर + पार) वगैरेंतील 'पार' हा शब्द अभ्यसनीय आहे.

एकूण महाराष्ट्रांत पाळी, पाली, पाडी, वाडी, वळी, वली, पार वगैरे 'पाडि'चे विविध स्वरूपांतील जितके शब्द आढळतात तितके दुसऱ्या कोणत्याहि एका प्रांतांत पहावयास मिळत नाहींत. अग्रहार यांतील 'हार' सोडला, तर 'हार'चे स्वतंत्र शब्द क्वचितच आढळतील. पार < हार. यावरून 'पार' हा स्थलवाचक शब्द 'हार' पेक्षां बराच प्राचीन आहे हें उघड होतें. महाराष्ट्रांतील पाडि, पाळि, पालि, पारा यासारख्या

स्थलनामांवरून येथील वसाहतकाळ खिस्तपूर्व तिसऱ्या-चौथ्या शतकाइतका तर खास प्राचीन आहे असें दिसतें. पाणिनीपूर्वींच्या उणादिसूत्रांत (२.१३) 'पद्र' (क) चा उल्लेख येतो. पद्र (क) हा शब्द पट्टि-पाडि याचें संस्कृतीकरण आहे असा एक तर्क आहे. पट्टीचा उल्लेख विष्णुपुराणांत येतो असें मोनियर विलिअम्स सांगतो. 'वाटधानां'चा उल्लेख मनुस्मृतींत येतो. 'वाटि', 'वाट', 'वाड' हे शब्द पट्टि, पाडि पासून निष्पन्न झाले आहेत. हें जर खरें असेल तर पट्टि, पाडि हीं स्थलनामें खिस्तपूर्व ३०० पेक्षां जास्त प्राचीन असें म्हणणें प्राप्त आहे.

श्री ग. ह. खरे या साक्षेपी विद्वानांना त्यांच्या संशोधनांत अशाच प्रकारें खोप, खोळ वगैरे कांहीं स्थलनामें आढळलीं. यांविषयीं एक टांचण त्यांनीं महाराष्ट्र-साहित्य-पत्रिकें'त (पुणें) प्रसिद्ध केलें आहे.

महानुभावीय ग्रंथांचे गाढ अभ्यासी, विद्वान् संशोधक प्रा. कोलते यांनीं लीळाचरित्रादिकांत येणाऱ्या स्थलनामांविषयीं बराच अभ्यास केला आहे. त्यांनीं 'स्थानपोथी'चें परिश्रमपूर्वक संशोधन करून तें प्रकाशित केलें आहे. या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेंत लेखक म्हणतात : "महाराष्ट्रांतील ग्रामनामें संस्कृतोत्पन्न आहेत असें गृहीत धरून श्री. राजवाडे यांनीं केलेलें विवेचन एकांगी आहे." हें आपलें प्रांजल मत नमूद करून प्रा. कोलते पुढें लिहितात : "श्री. शं. बा. जोशी यांनीं 'ग्रामनामें आणि समाजेतिहास' ('नवभारत', पुणें नोव्हेंबर १९५०) या लेखांत पट्टि-पाडि, वाडि, वाडा इत्यादि शब्दांचें मूळ कानडी (? पत्तिजनभाषेंतील) आहे असें दाखविलें आहे" (पान. २१).

याच प्रस्तावनेंत त्यांनीं आणखी एक महत्त्वाचा मुद्दा मांडला आहे : "कांहीं अपवाद सोडले तर त्या त्या गांवचीं (पूर्वींचीं) नांवें क्वचित् झालेल्या थोड्याफार फरकानें आजहि कायम आहेत. यावरून गांवचीं नांवें शक्य तों जशींच्या तशीं ठेवण्याकडे जनतेची प्रवृत्ति दिसून येते. तीं बदललीं जातात तें केवळ परकीय राज्यकर्त्यांच्या कांहीं विशिष्ट धोरणामुळें; एरवीं ही गोष्ट चांगली लक्षांत येईल." (पा. १९). खानदेश – वऱ्हाड प्रांतांत वरील प्रकारचीं संस्कृतेतर भाषेंतील स्थलनामें आढळून येण्याचें कारण काय, याचा खुलासा होण्यास प्रा. कोलते यांचा वरील मुद्दा फार उपयुक्त व मार्गदर्शक आहे.

मरहट्ट व महाराष्ट्र या दोनहि प्रकारचीं नांवें नांवें अस्तित्वांत येण्याची कारणमीमांसा प्रा. कोलते यांच्या वरील मुद्द्यांत सूत्ररूपानें सामावलेली आहे. पट्टि < हट्टि-जनांचें वसतिस्थान म्हणून याला 'हाटक' देश असें नांव प्राप्त झालें; तसेंच हे जन आर्यीकरणांत 'आरिय' बनल्यामुळें मरहट्टचें संस्कृतीकरण होऊन महाराष्ट्र झालें; तसेंच मरहट्टचें प्राकृत भाषांतर म्हणजेच झाडिमंडळ होय.

पट्टि-पाडि, ऊरु-बीडसारखीं स्थलनामें परकीय नव्हत; मरहट्टे यांचेच पूर्वपरंपरासूचक असे ते प्राचीन अवशेष आहेत. अशा प्रकारची स्थलनामें 'परकीय' 'परकीय' भाषेंतली असें मानणें ऐतिहासिक क्रमाविरुद्ध आहे. या भागांत कानडी किंवा त्या भाषावर्गाच्या दुसऱ्या कोणी दिग्विजय मिळवून आपल्या वसाहती स्थापिल्या असें गृहीत धरल्याशिवाय पट्टि-पाडि, ऊरु, बीडु, खोळ वगैरेसारख्या येथील स्थलनामांची संगतीच लावणें शक्य नाहीं. पण तशी कोणी वसाहत केल्याचा ऐतिहासिक पुरावा अजून पुढें आलेला नाहीं.

व्यक्तिनामांच्या पुराव्याचा दुजोरा

मे १९५४ च्या 'नवभारता'च्या अंकांमधील लेखांतील व्यक्तिनामांचाहि हिशेब धरल्यास वरील निर्णयाला दुजोरा मिळतो. वऱ्हाड – खानदेशच्या अस्सल महाराष्ट्र-प्रदेशांत एल्लो, अम्मणसारखीं व्यक्तिनांवें कशी याचा उलगडा वरील स्थलनामांवरून होणार आहे. व्यक्तिनावें बाहेरून आलीं, असें म्हणण्यास कदाचित् वाव मिळेल; पण स्थलनामें – ऊर, पाडि, बीड सारखीं सर्वत्र विखुरलेलीं खेडोपाडींचीं ग्रामनामें हीं परकीय म्हटलीं तर 'स्वकीय' असें कोणतें राहतें, याचा विचार होणें अवश्य आहे. या आपत्तींतून सुटण्यास हा प्रदेश आर्यीकरणापूर्वी – येथील जन "आरिय" बनण्याच्या अगोदर – हट्टे – मरहट्टे यांचा होता, हट्टे – मरहट्टे हे 'आरिय' बनून महाराष्ट्रीय झाले असेंच म्हणणें क्रमप्राप्त होत नाहीं काय ?

व्यक्तिनामांवरून व स्थलनामांवरून निघणाऱ्या या निर्णयाला प्राचीन मऱ्हाटी बोलींतूनहि कसा भक्कम पुरावा मिळत आहे याचें पुढील लेखांतून विवरण येणार आहे.





पुस्तक-परिचयपरामर्श : प्रा. देवदत्त अ. दाभोळकर

जे. कृष्णमूर्ति यांचे शिक्षणविषयक विचार

असीम आत्मविकास हेंच कोणत्याहि व्यक्तीचें ध्येय असलें पाहिजे, प्रत्येकानें पूर्णपणें विकसितप्रज्ञ व्हावें, (–स्थितप्रज्ञाचा आदर्श तितकासा स्पष्टपणें श्री. कृष्ण-मूर्ति पुढें मांडीत नाहींत–) त्यांत त्या त्या व्यक्तीचें आणि समाजाचेंहि खरें कल्याण आहे, या विकासाच्या आड येणारीं सर्व लौकिक बंधनें आपण झुगारून दिलीं पाहिजेत – हाच श्री. कृष्णमूर्तींच्या प्रवचनांतून व लेखनांतून वारंवार आढळून येणारा विचार प्रस्तुत पुस्तकांतहि पुन्हा आग्रहानें प्रतिपादण्यांत आलेला आहे. आजच्या शिक्षणाची मोठ्यांत मोठी झेंप देखील या विचाराच्या बाह्यकक्षेलाहि स्पर्श करूं शकत नाहीं. असा स्पर्श करावा ही आकांक्षाहि आजच्या शैक्षणिक प्रयत्नांत नाहीं. यामुळें श्री. कृष्णमूर्तींचे विचार आगळे आहेत एवढें म्हणूनच कांहीशा प्रेमादरानें आपल्याला पुस्तक खालीं ठेवतां आलें असतें. परंतु एकूण विवेच-नांत आजच्या शिक्षणपद्धतीची जी चिकित्सा श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं केलेली आहे ती कोणालाहि मौलिक वाटावी अशीच आहे.

श्री. कृष्णमूर्ति यांची टीका कोणत्याहि विशिष्ट संस्थेला किंवा देशाला उद्देशून नाहीं. सर्व जगांतील प्रचलित शिक्षणसंस्था त्यांना अमान्य आहेत. त्यांना ठराविक चाकोरींतून जाणारें शिक्षण नको आहे. चांगुलपणा, ध्येयवाद, सदाचार हीं देखील जर पढिकपणें, कर्मठ आचारानें, आग्रहानें शिकविलीं जात असतील तर तीं त्यांना त्याज्य आहेत. आत्मप्रेरणा हीच मानवमात्राच्या आचाराचा आधार असावयास पाहिजे असें त्यांना वाटतें. ही प्रेरणा जागृत व सफल कशी होईल याविषयीं शिक्षणानें प्रयत्नशील असावें, परंतु या प्रेरणेच्या अभावीं केवळ यान्त्रिक चांगुलपणा निर्माण करण्याच्या भरीस त्यानें पडूं नये असा श्री. कृष्णमूर्ति यांचा आग्रह आहे. या निकषावर जगांतील आजची कोणतीहि शिक्षणपद्धति किंवा कोणतेंहि विद्यापीठ उतरूं शकत नाहीं, ही गोष्ट उघड आहे. शिक्षणाविषयींचा त्यांचा आदर्श त्यांच्याच शब्दांत असा आहे : "आजचें शिक्षण केवळ तान्त्रिक आहे. या शिक्षणानें बौद्धिक कसरतींत विद्यार्थी तरबेज होतो परंतु त्याचा खरा आत्मिक विकास होत नाहीं. त्याची सर्वांगीण वाढ खुरटलेली, खुंटलेलीच राहते. त्याच्या सृजनशील प्रवृत्तींचा उन्मेष पहावयास मिळत नाहीं. खऱ्या शिक्षणानें 'सत्यं शिवं सुंदरं' यांची प्रतीति जीवनांत आणून दिली पाहिजे. व्यक्ति आणि व्यक्ति, व्यक्ति आणि समाज यांमधील संबंध सरल स्नेहमय केले पाहिजेत. जीवनाला नवीन दृष्टिकोण मिळवून दिला पाहिजे. आणि शिक्षण जीवनस्पर्शी व्हावयाचें असेल तर तें आत्मस्पर्शी (–अहंकेन्द्रित नव्हे–) झालें पाहिजे. खऱ्या शिक्षणानें आत्मपरिवर्तनाची प्रेरणा मिळते. तें दुराग्रही तर नसतेंच परंतु सदाग्रहीहि पण नसतें; तें सत्प्रवृत्त, निर्मल व निराग्रही असतें. एखादी चांगली वाटणारी क्रान्तीदेखील हट्टानें व आकसानें घड-वून आणणें इष्ट नसतें असा या शिक्षणाचा दृष्टिकोण आहे. दया, क्षमा, शान्ति, साधी रहाणी, अध्यात्मवृत्ति– असे दैवी गुण या शिक्षणानें अंगीं बाणवले जातात. या अशा शिक्षणानेंच व्यक्तीचें कल्याण व समाजाचेंहि कल्याण साधलें जाईल."

आजच्या शिक्षणांत श्री. कृष्णमूर्तींना या गोष्टींचा मागमूसहि आढळत नाहीं. आजची समाजपरिस्थिति, विद्यार्थी, शिक्षक, शिक्षणसंस्था या सर्वांवर त्यांनीं आपल्या टीकेची धार चालविली आहे. टीका कटु असली तरी ती यथायोग्य आहे याची मनोमन जाणीव सारखी राहते.

व्यक्तिसुधारणेवर भर

या सर्व विवेचनांत समाजपरिस्थिति व शिक्षण यांच्या परस्परसंबंधांचें जितकें स्पष्ट विवेचन पाहिजे होतें तितकें केलें गेलेलें नाहीं असें मात्र वाटल्यावांचून रहात नाहीं. आजचें शिक्षण युद्ध, उपासमार व दैन्य यांचें जनक आहे असा आक्षेप श्री. कृष्णमूर्ति घेतात. 'आत्मज्ञान' न शिकवितां तन्त्र-विज्ञानावर आजचें शिक्षण अधिक भर देतें आणि त्यामुळें विद्यार्थींहि

'Education and The Significance of Life'-- J. Krishnamurti, (Harper and Brothers, New York, 1953). या पुस्तकांतील लेख (कीं संभाषणांचें सार ?) केव्हां लिहिण्यांत आलें याचा आंत कुठेंहि उल्लेख करण्यांत आलेला नाहीं.

कार्यक्षम, घासूनपुसून काढलेलीं रूक्ष रेखीव यंत्रें होऊनच बाहेर पडतात. (भारतांत तर तितकेंहि साध्य होत नाहीं !) शिस्तीची कांचणी सारखी विद्यार्थ्यांच्यामागें लावलेली असते, त्यामुळें त्यांची आत्मप्रेरणा दडपली जाते आणि खरें शिक्षण अखेर बाजूलाच रहाते. या परिणामाला परिस्थिति पुष्कळशी जबाबदार आहे हें श्री. कृष्णमूर्तींनीं स्पष्ट सांगितलें आहे. भौतिक विकास हवा असेल तर उच्च प्रतीचें तन्त्रविज्ञान आवश्यकच आहे. भौतिक विकास आत्मविकासाच्या आड येत असेल तर भौतिक विकास मागें ठेवूनहि आत्मविकासाकडेच लक्ष पुरविलें पाहिजे व समाजानें आपली आर्थिक घडी त्या दृष्टीनेंच बसविली पाहिजे असा स्पष्ट आग्रह मात्र श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं निदान या पुस्तकांत तरी कोठेंहि धरल्याचें आढळत नाहीं. (– ती भूमिका गांधीजी व विनोबाजी यांनीं स्पष्टपणें घेतलेली आहे. –) परंतु हा निर्णय घेतल्याखेरीज तन्त्रविज्ञानावरील भर कसा कमी करतां येईल हें लक्षांत येत नाहीं. स्वयंप्रेरणेंतून स्वतंत्र विचार, नवीन मूल्यें निर्माण होतात, या नवविचारांतूनच पुढें क्रान्ति निर्माण होते. यामुळें आपली सत्ता अबाधित रहावी असें वाटणारे वर्ग, शिक्षणपद्धतींतच स्वयंप्रेरणेची निर्मिति होणार नाहीं, अशी काळजी घेतात. यामुळेंच सरकार व धर्म यांच्या मार्गदर्शनानें चालणारें शिक्षण यान्त्रिक, शिस्तबद्ध, कार्यक्षम, परंतु स्फूर्तिशून्य होतें. पिळवणुकीवर आधारलेल्या समाजरचनेच्या शिक्षणपद्धतींतून एवढीच अपेक्षा राखतां येईल असाहि अेक ओझरता उल्लेख श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं केला आहे. परंतु त्याचेंहि अधिक विवेचन त्यांनीं केलें नाहीं. त्यांच्या अेकूण विवेचनाचा हा भाग त्यामुळें अपुरा वाटतो. समाजरचना व शिक्षणपद्धति यांचा अटळ परस्परसंबंध सिद्ध झाल्यानंतर शिक्षणपद्धतींत बदल करावयाचा झाल्यास समाजरचनेंत बदल करण्यापासूनच सुरवात केली पाहिजे, किंवा शिक्षणपद्धतींतील कोणताहि बदल समाजरचनेंत बदल झाल्याखेरीज यशस्वी होऊं शकणार नाहीं, हें ओघानेंच येतें. सर्वांगीण सामाजिक क्रान्ति झाली कीं व्यक्तिमात्राचें आत्मगत परिवर्तनहि आपोआपच होईल असा आजवरच्या क्रान्तिकारकांचा विश्वास होता. या विश्वासावरच आजवरच्या इतिहासांतील क्रान्त्या घडून आल्या व आजहि घडविल्या जात आहेत. परंतु एका क्रान्तींतून दुसरी क्रान्ति निर्माण होते, एक जुलमी सत्ताधीश जाऊन दुसरा येतो, आणि जनतेचें सुख व स्वातंत्र्य हीं मात्र सारखीं धोक्यांतच रहातात असा अनुभव आल्यापासून अनेक विचारवंतांचा या मार्गावरचा विश्वास उडाला आहे. 'आधी कळस मग पाया रे' अशी रचना अखेर गडगडते हा इतिहासाचा दाखला आहे. यामुळें प्रथम व्यक्ति सुधारली कीं समाज आपोआप सुधारेल या भूमिकेप्रत आज विचारवन्त आले आहेत. अशा विचारवन्तांपैकींच श्री. कृष्णमूर्ति हे एक आहेत. मानवेंद्रनाथ रॉय, विनोबाजी यांचींहि नांवें या संदर्भांत सांगतां येतील. कदाचित् झटपट क्रान्तीच्या प्रतिक्रियेचें हें दुसरें टोक असेल आणि या दोन विचारसरणींच्या व्यावहारिक समन्वयांतूनच बहुधा आपल्याला आपला मार्ग काढावा लागेल. सर्वांचें परिवर्तन कसें होईल याची काळजी करीत न बसतां स्वतःच्या परिवर्तनापासून सुरवात करावी, त्याचे सुपरिणाम समाजांत आपोआप पसरत जातील असेंच व्यक्तिमात्राच्या सुधारणेवर भर देणाऱ्या विचारवन्तांचें सांगणें असतें. श्री. कृष्णमूर्तिहि त्यांच्या शैक्षणिक प्रयोगाविषयीं असेंच करावयास सांगतात. आपण आपलें कर्तव्य करीत आहोंत या व्यक्तिगत समाधानासाठीं हें ठीक आहे. परंतु यांतून संपूर्ण क्रान्ति आवश्यक त्या अवधींत पुरी होऊं शकेल काय, हा प्रश्न अखेर उरतोच. सद्भावनेवर आधारलेल्या क्रान्तिकारक प्रयत्नांना अंशतः तरी सफलता मिळूं शकते हें भूदानयज्ञचळवळीनें सिद्ध केलें आहे. नवविचारांच्या लोकांना आज हा एक मोठाच दिलासा आहे.

आजचे विद्यार्थी

आजच्या विद्यार्थ्यांचें चित्र श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं अचूकपणें रेखाटलें आहे. आपण कुणीतरी मोठें व्हावें, आपलें जीवन सुखाचें जावें, आपल्याला जीवनांत स्थैर्य व सुरक्षितता यांचा लाभ व्हावा अशी आजच्या विद्यार्थ्यांची अपेक्षा असते व या गोष्टी साध्य होण्यासाठीं लागणाऱ्या गुणांच्या जोपासनेची अपेक्षा तो व त्याचे पालक शिक्षणापासून बाळगीत असतात. जीवनांतील यशापयशाच्या मोजमापानेंच सर्व गोष्टींचें महत्त्व-





मापन केलें जातें. यशाची आशा व अपयशाची भीति याच या लोकांच्या जीवनांतील प्रमुख प्रेरणा असतात. या आशा-आकांक्षांच्या हव्यासानें व्यक्तिमत्त्व प्रफुल्ल न होतां त्याचा विकास खुरटतो. हा विद्यार्थी गतानुगतिक असतो. कोणत्याहि प्रकारचें असमाधान त्याच्या ठिकाणीं आढळून येत नाहीं. खऱ्या समाधानाप्रमाणेंच खरें असमाधान हेंहि दुर्मिळच असतें. अशा असमाधानानें अस्वस्थ असणारे कांहीं वेंचक विद्यार्थी आढळतात. असमाधानाच्याहि दोन प्रतिक्रिया श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं सांगितल्या आहेत. एक प्रतिक्रिया उत्कट उत्पाती स्वरूपाची असते. ही अर्थातच अनिष्ट होय. दुसरी प्रतिक्रिया आन्तरिक परिवर्तनाला जन्म देते. ही प्रतिक्रियाच खऱ्या शिक्षणाला अभिप्रेत असते. परंतु या विशिष्ट प्रतिक्रियेंत, असमाधानाची परिणति करण्यासाठीं लागणारें मार्गदर्शन करण्याची कुवत फारच थोड्या शिक्षकांच्या अंगीं असते. बहुसंख्य विद्यार्थी कांहीं काळ असमाधानाचें उदासरम्य नाटक करून अखेर परिस्थिति वांकवील त्याप्रमाणें वांकून, परिस्थितीशीं झगडा होणार नाहीं अशाच प्रकारची आपल्या जीवनाची घडण करतात. विद्यालयांतून मिळणारें शिक्षण हेंहि केवळ तन्त्रविज्ञान असतें. नवनिर्मितीची भूक त्यांतून भागूं शकत नाहीं; बहुधा ती निर्माणहि होऊं शकत नाहीं. विषय पाठ होतात पण त्यांचें आकलन होत नाहीं. आपला आंतरिक विकास होत आहे, आपल्या जीवनाला, आपल्या आत्मप्रेरणेला साजेसा आकार आपल्या प्रयत्नांनीं येत आहे असा अनुभव तर कधींच येत नाहीं. कारण या अनुभवाला आपल्या शिक्षणाच्या चाकोरींत वाव नाहीं. व्यक्तिमत्त्वाचा सर्वांगीण विकास (– केवळ सर्वांगीण ज्ञान नव्हे –) त्यामुळें घडून येऊं शकत नाहीं. एक यान्त्रिक शिस्त विद्यार्थ्यावर लादण्याचा प्रयत्न केला जातो. कधीं कधीं सोज्वळ तयार ध्येयें 'रेडीमेड' कपड्यासारखीं त्याच्या अंगावर चढविलीं जातात आणि त्याची आंतरिक स्वयंप्रेरणा मात्र दडपली जाते. शिक्षकांचे व त्याचे संबंध हार्दिक स्नेहाचे नसतात. त्यांच्याविषयीं मनापासून आदर असाहि त्याला वाटत नाहीं. दीडशें विद्यार्थ्यांच्या वर्गांत आणि दोन हजार विद्यार्थ्यांच्या विद्यालयांत हे संबंध साहजिकपणेंच दुरावतात. एकेक स्वतंत्र व्यक्ति म्हणून प्रत्येक विद्यार्थ्याच्या विकासाची काळजी घेतली जात नाहीं. तितकी सवडहि होण्यासारखी नसते. तशी आवश्यकताहि कोणाला भासत नाहीं! एका यान्त्रिक परीक्षेंतील गुणमानावर त्याच्या विद्यार्जनाचें मोजमाप केलें जातें आणि कंगोरे पाडलेलें एक यन्त्राचें चाक आपलें मानाचें, सुखाचें स्थिर निश्चित स्थान शोधीत बाहेरच्या जगाच्या प्रचण्ड कारखान्यांत भिरभिरूं लागतें!

कार्यक्षमतेच्या निकषावर हा विद्यार्थी कदाचित् उतरेल. परंतु व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाच्या दृष्टीनें शिक्षणानें त्याला काय दिलें? 'शून्य' असें श्री. कृष्णमूर्तींचें उत्तर आहे आणि या उत्तरांत आपल्यालाहि फरक करावा असें वाटणार नाहीं.

शिक्षकाचा आदर्श

शिक्षकाचा जो आदर्श श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं रंगविला आहे तोहि पाहण्यासारखा आहे. या शिक्षकाच्या ठिकाणीं उत्कट ज्ञानपिपासा असावयास हवी तरच तो विद्यार्थ्यांची ज्ञानलालसा जागृत करूं शकेल. केवळ व्यवसाय म्हणून शिक्षणक्षेत्रांत शिरणारे लोक शिक्षक म्हणून निरुपयोगी आहेत. केवळ तान्त्रिक ज्ञान देण्यावर समाधान मानणारे शिक्षक हे खरे शिक्षकच नव्हेत. श्री. कृष्णमूर्ति लिहितात : " खरा शिक्षक केवळ मोठमोठ्या शिक्षणसंस्था उभारण्याचा हव्यास धरीत नाहीं. राजकारणांत पडून राजकारणी लोकांच्या हातांतील खेळणेंहि तो होत नाहीं. फार काय, एखादें ध्येय, एखादी कल्पना, श्रद्धा, आपलें राष्ट्र – अशा एखाद्या गोष्टीच्या पूर्णपणें आहारीं जाऊन तो आपलें आत्मविकासाचें स्वातंत्र्य गमावीत नाहीं. त्याचें जीवन आन्तरिक समृद्धीनें विनटलेलें असतें आणि त्यामुळें त्याला जगापासून कसलीच अपेक्षा असत नाहीं. त्याला महत्त्वाकांक्षा नसते, सत्तेचा लोभ नसतो. आपल्याला मान किंवा स्थान मिळावें या हेतूनें तो शिक्षणक्षेत्रांत आलेला नसतो. यामुळें समाजाचा किंवा सरकारचा कोणताच जोरा त्याच्यावर चालण्यासारखा नसतो. एखाद्या जातिवन्त कलावन्ताची आपल्या कलेशीं असावी त्याप्रमाणें याची आपल्या शिक्षणकार्याशीं निरपेक्ष अव्यभिचारी निष्ठा असते. हा एकवेळ उपाशी मरेल परंतु आपल्या निष्ठेशीं प्रतारणा करणार नाहीं. तन्त्रज्ञ, स्थापत्यशास्त्रज्ञ हे संस्कृतीचे इमले उभे करूं शकत नाहींत. संस्कृतीचा खरा आधार

अनुक्रमणिका





असे हे शिक्षकच होत. "

वेगळ्या शब्दांत, हा पुराणकालीन खऱ्या ब्राह्मणाचा आदर्श आहे. अशा शिक्षकांना चांगल्या समाजांत आपल्या योगक्षेमाची काळजी वहावी लागूं नये, समाजानेंच कृतज्ञतेनें तो भार वहावा असेंहि श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं सुचविलें आहे. आदर्श शिक्षकाच्या या रेखाकृतीशीं आपली मनोमन जरी आपण तुलना केली तरी आपण आज कोणीकडे भरकटत आहोंत याची जाणीव होईल. एखाद्या आदर्श शिक्षकानें आदर्श विद्यार्थ्याला त्याच्या आत्म-विकासाला पोषक होईल अशी मदत करीत रहावें, आपलीं कोणतींहि मतें त्याच्यावर लादूं नयेत, फळ उबवून कुबवून पिकविण्याचा हट्ट धरूं नये, मग त्यांतून जें निर्माण होईल तेंच खरें शिक्षण होय. शिक्षणाचें ध्येय तें हेंच आणि मर्यादाहि पण हीच. मोठ्या सामुदायिक प्रमाणावर हा प्रयोग होणें अशक्य आहे. असे शिक्षक हाताच्या बोटावर मोजण्याइतके उभ्या जगांतहि सांपडणार नाहींत. या शिक्षणाचा काळहि विद्यापीठांतून मिळणाऱ्या शिक्षणाच्या काळापुरताच मर्यादित करावयाचें कारण नाहीं. किंबहुना या शिक्षणाची सुरवात विद्यापीठीय शिक्षणानंतरहि कदाचित् करणें योग्य होईल. मात्र पुढील शिक्षणाला विघातक होतील असे संस्कार पूर्वकालांत विद्यार्थ्यांच्या मनावर होणार नाहींत एवढी काळजी मात्र विद्यापीठांनीं घ्यावयास हवी. श्री. कृष्णमूर्तींचा आग्रह शक्य तितके सार्वत्रिक प्रयोग व्हावेत व लहान वयापासूनच त्यांचा प्रारंभ व्हावा असा आहे. सुजाण पालकांनीं हें काम हातीं घ्यावयाचें ठरविलें तरच तें शक्य आहे. आजच्या सार्वजनिक शिक्षणपद्धतींत आंतून अशी कांहीं सुधारणा नजीकच्या काळांत होऊं शकेल अशी अपेक्षा बाळगणें अधिक आशावादीपणाचें होईल. श्री. कृष्णमूर्तींच्या अपेक्षांच्या अनुरोधानें विचार करतां त्यांच्या आदर्शांच्या जवळपास येणारी अलीकडील काळांतील गांधीजी-विनोबा ही एकच जोडी माझ्या डोळ्यापुढें प्रमुखपणें उभी राहते. परंतु असंख्य ' सुशिक्षितां'पेक्षां अशी एक जोडीहि अधिक प्रभावी होऊं शकते व जग हालवूं शकते. यामुळें सार्वत्रिक न होऊं शकणारा आदर्शहि केवळ कौतुकास्पद (किंवा उपहासास्पद !) आहे असें मानावयाचें कारण नाहीं.

आजच्या शिक्षणसंस्था

शिक्षणसंस्थांतील अधिकारिवर्गाविषयींहि श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं कांहीं विचार पुढें मांडले आहेत. या बाबतींत त्यांनीं पुढें मांडलेला आदर्श हा आजीवसभासदांनीं चालविलेल्या महाराष्ट्रांतील कांहीं प्रमुख शिक्षणसंस्थांतून कांहीं प्रमाणांत तरी आज अस्तित्वांत असल्याचें आढळून येईल. विद्यालयांत कोणत्याहि एका व्यक्तीचें वा गटाचें आधिपत्य न राहतां सर्व शिक्षकवर्गानें सहकारानें कामें पार पाडावींत, या सहकाऱ्यांत उचनीचभाव नसावा व या सहकाऱ्यांच्या बैठकींत सर्व प्रश्नांची मोकळेपणानें सविस्तर चर्चा व्हावी असें श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं सुचविलें आहे. आपल्या खाजगी शिक्षणसंस्थांतून आजीवसभासदांच्या पुरती तरी ही समानतेची भावना पुष्कळशा प्रमाणांत अस्तित्वांत असते. सर्व शिक्षकांचा आजीवसभासदांत समावेश होत नाहीं ही या आदर्शाच्या दृष्टीनें एक उणीव म्हणून दाखवितां येईल. सर्व सहकारी शिक्षकांना समानतेच्या भूमिकेवर आणणें श्री. कृष्णमूर्ति यांना अभिप्रेत आहे. परंतु आजीवसभासदांच्या परस्परसंबंधांच्या दृष्टीनेंहि श्री. कृष्णमूर्ति यांनीं मांडलेले विचार मननीय आहेत. ते म्हणतात : " आपलें ध्येय कोणतें याचीच जर या शिक्षकांना जाणीव नसेल तर लहानसहान गोष्टीवरून त्यांच्यांत हेवेदावे, मत्सर आणि भांडणें निर्माण होतील हें उघड आहे. परंतु शिक्षणाच्या पवित्र क्षेत्रांत आपण कांहींतरी विशेष करून दाखविणार आहोंत अशी ईर्ष्या जर असेल तर त्या एका ईर्ष्येपुढें अितर सर्व किरकोळ मतभेद मागें पडतील किंवा विरूनहि जातील आणि मग बैठकीच्या वेळीं ' कोण चुकला ' यापेक्षां ' काय चुकलें ' याची सखोल चर्चा सुरू होईल. शिक्षणक्षेत्रांत काम करण्याची आपली तळमळ किती उत्कट आहे यावरच या गोष्टी अवलंबून राहतील. प्रत्येकाच्या वेगवेगळ्या वैयक्तिक अडचणी असूं शकतील. त्या समजून घेऊन सर्वांना आपण आपल्या कामांत सहकारी करून सामावून घेतलें पाहिजे. केवळ कांहींनीं कामाला हात घालवयाचा आणि अितरांनीं फक्त मतदानासाठीं हात वर करावयाचा, अशा रीतीनें कोणतींच महत्त्वाचीं कामें तडीला जात नसतात. " आजीवसभासदांच्या संस्थांच्या अस्ति-





त्याची जाणीव श्री. कृष्णमूर्ति यांना असल्याचें दिसत नाहीं. परंतु तरीहि त्यांनीं अशा संस्थांचें अितकें समर्पक वर्णन केलें आहे याचें आश्चर्य वाटतें.

श्री. कृष्णमूर्ति यांच्या विवेचनांतून निर्माण होणाऱ्या कांहीं शंका सांगून हा लेख संपवूं. ते पुढें ठेवतात तो शिक्षणाचा आदर्श हा पराकोटीचा व अशक्यप्राय असा वाटतो. त्यांच्या कसोटीला उतरणारा शिक्षक हा जवळजवळ ज्ञानी मुक्तपुरुष असला पाहिजे व विद्यार्थ्यांचीहि प्राथमिक तयारी अखेर त्या पदवीपर्यंत पोहोंचण्याची असली पाहिजे. मोठ्या प्रमाणांत याचा प्रयोग होणें त्यामुळें अशक्य आहे. परंतु त्यामुळें तात्त्विक विवेचनाला कांहीं विशेष बाध येतो असें नव्हे. परंतु या नवशिक्षणानें आपल्याला समाज बदलतां येईल, किंवा जागतिक शांतता प्रस्थापित करतां येईल, अशा प्रकारच्या अपेक्षा बाळगणें चुकीचें ठरेल. हा प्रयोग शिक्षकांनीं करावा, सुजाण पालकांनींहि करावा असें त्यांनीं सुचविलें आहे. शिक्षक तर अपुरे आहेतच. सुजाण पालक तरी कोठें आहेत ? कारण पालकांच्या योग्यतेची कसोटीहि शिक्षकांच्या योग्यतेच्या कसोटीइतकीच अवघड असणार. ज्याचें स्वतःचें मन विमुक्त नाहीं तो दुसऱ्याच्या मनाचीं बंधनें काय तोडणार ? स्वतःपासूनच प्रयोगाला सुरवात करावी म्हणूनहि त्यांनीं सुचविलें आहे. परंतु लहानशी संस्था, त्या संस्थेसाठीं लागणारा पैसा, सरकारी साहाय्य, या आधिक व्यापक प्रमाणावरच्या प्रयोगाची चर्चाहि कांहीं प्रमाणांत त्यांना टाळतां आली नाहीं. आणि व्यक्तिगत भूमिकेवरून सामाजिक सार्वत्रिक भूमिकेवर आलें कीं अनेक प्रश्न–उपप्रश्नांचें मोहोळ मनांत उठल्याखेरीज राहात नाहीं. परंतु निश्चित व्यवहारी विधायक सूचना करण्यापेक्षां एका महत्त्वाच्या प्रश्नाविषयीं आपल्याला जागे करून आपल्या विचारांना चालना देण्याचें कार्य हीं प्रवचनें करतात. यांतच त्यांची यशस्विता आहे. आणि विचारांना चालना देण्याचें काम करणें हीच श्री. कृष्णमूर्ति यांची विशेष प्रवचनपद्धति व कार्यपद्धतीहि पण आहे.

मळलेली वाट

शिणलों जीवनवाट चालतां
अंत न तीतें चाल चाललों
माळरान वैराण सभोंती
नीरस वातावरणीं पडलों
    दिसे न छाया पडछायेविण
    दुरावला मज शांत निवारा
    हृदयाची मम तगमग बघुनी
    मृगजळ मिस्किल गालीं हसलें !
गतकालांतिल स्मृती कांहिश्या
काळोखामधिं जसे कवडसे
आठव होता काळोखाला —
चढे काजळी ... स्मृतीस वळसे
    विसरण्यास हें अधुरें जीवन
    विस्मरणाचें घेउनि वाण
    स्वप्नभूमिच्या उद्यानाची
    चालुं लागलों वाट नवीन

आश्रमभूमि रम्यतरा ही
लवथवती मृदु हरिततृणांकुर
हळुच लाजऱ्या नवफुलबाला
सारुनि बुरखा हिरवा पाहति
    निर्झर, वायू, मत्त मयूरहि
    विसावती ते इथे येवुनी
    मरगळलेल्या मनास लाभे
    नीरव शांति इथेच केवळ !
गतकालाच्या समाधींतलें
सौख्य रम्य मज येथ निरामय
उपभोगाया मिळे पुरेपुर ...
मळलेली परि वाट सरेना !
    कवितेबाई ! तुझे राहुं दे
    वास्तवतेचे शुष्क पवाडे
    येउनि येथें तूंहि मजसवें
    द्विगुणित कर ही रम्यमाधुरी !

— गणेश पाठक

मानसशास्त्रांतील ' जेम्स-लँज ' सिद्धान्ताची चर्चा : श्री. म. मु. शारंगपाणी

आधीं चालना कीं आधीं भावना—?

मानसशास्त्रामध्यें एक विवाद्य सिद्धान्त असून तो **जेम्स-लँज** (James-Lange) **सिद्धान्त** या नांवानें ओळखिला जातो. मानसशास्त्राच्या व तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना विल्यम् जेम्स यांचें नांव सुपरिचित आहेच. सुप्रसिद्ध गणिती डॉ. आइनस्टाइन यांच्या कालावकाशाच्या सापेक्षतावादाच्या अगोदरच जेम्स यांनीं एक प्रकारें ' प्रॅग्मॅटिझम् 'चा पुरस्कार करून सापेक्षतावादाला तत्त्वज्ञानाच्या प्रांतांत महत्त्वाचें स्थान मिळवून दिलें. जेम्स यांचें मानसशास्त्रांतील संशोधनकार्य महत्त्वाचें असून त्यांनीं या शास्त्राच्या वाढीला बराच हातभार लाविला आहे. लँज हे डॅनिश शास्त्रज्ञ असून त्यांना जेम्स यांचा सिद्धांत स्वतंत्र रीतीनें सुचला. जेम्स व लँज या दोघांनाहि वेगवेगळ्या रीतीनें सुचलेला हा सिद्धांत ह्या दोघांच्या नांवानें ओळखिला जातो. हा सिद्धांत १८८० च्या सुमारास प्रसिद्ध करण्यांत आला व तेव्हांपासून आजपर्यंत या वादग्रस्त सिद्धान्तावर मानसशास्त्रज्ञांमध्यें मोठीं रणें माजलीं आहेत. मॅक्डुगल या नामवंत मानसशास्त्रज्ञाला या सिद्धांतांत थोडेसें तथ्य दिसतें, तर फ्रॉइड यांनीं " मला हा सिद्धांत मुळींच कळत नाहीं " या एकाच वाक्यांत त्याचा निकाल लावून टाकिला आहे. परंतु या सिद्धांतानें एक अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट निदर्शनास येत असल्यानें त्याला मानसशास्त्रांत स्थान दिलें पाहिजे. जेम्स-लँज सिद्धांत कळण्यांसाठीं मानसशास्त्राच्या अभ्यासभूमिकेची थोडीशी कल्पना येणें जरूर आहे.

मानसशास्त्राचें क्षेत्र

कोणत्याहि शास्त्राची समर्पक व सर्वसम्मत व्याख्या करणें दुर्घट काम असलें तरीहि शास्त्राच्या व्याप्तीची कल्पना येण्यासाठीं निदान कामचलाऊ व्याख्या देणें प्रारंभींच आवश्यक असतें. शास्त्रें अगर विज्ञान यांच्या व्याख्या त्यांचें सम्यग्ज्ञान प्राप्त झाल्याखेरीज करतां येणें अशक्यप्राय आहे. या गोष्टी ध्यानांत धरून मानसशास्त्र म्हणजे मनोव्यापारांचा अभ्यास करणारें शास्त्र असें म्हटल्यास चालेल. मनोव्यापार हे तीन विशिष्ट शक्तींमध्यें केंद्रीभूत झालेले असून या तीन प्रकारच्या शक्तींना **आकलन, चालना** व **भावना** (cognition, conation, affection) अशा संज्ञा आहेत. आतां हें मात्र लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं, मनोव्यापार व्यक्त वा अव्यक्त असूं शकतात, तद्वतच जन्मजात वा उपजत प्रेरणे-(Instinct)मधून मनोव्यापारांचा व त्यांमधून मानवी कृतींचा जन्म होत असतो. 'उपजत प्रेरणा' या शब्दावर बरेच आक्षेप घेतले असल्यामुळें निरनिराळ्या मानसशास्त्रज्ञांनीं निरनिराळे शब्द सुचविले आहेत. प्रो. मॅक्डुगल यांनीं प्रेरणा (Instinct) याऐवजीं प्रवृत्ति (propensity) हा शब्द अधिक शास्त्रशुद्ध असल्याचा निर्वाळा दिला आहे. प्रो. गिलफर्ड व इतर अमेरिकन मानसशास्त्रवेत्ते प्रेरणेऐवजीं प्रवणता (Drive) हा शब्द सुचवितात. प्रो. आल्पोर्ट यांच्या मतें प्रेरणेऐवजीं (Pre-potent reflexes) **"संस्थित आदिशक्ति"** हा शब्द अधिक योग्य ठरतो. जेम्स-लँज-सिद्धांताचा प्रेरणा व मनोव्यापार यांच्याशीं निकटवर्ती संबंध असल्यामुळें त्याची थोडीशी कल्पना यावी म्हणून वरील विवेचन केलें आहे. सभोंवार असलेल्या सृष्टींतील एकाद्या वस्तूचें 'आकलन' झाल्यावर त्यामुळें मनुष्याच्या मनांत एक विशिष्ट भाव प्रकट होतो व त्याच्या ठायीं असलेल्या प्रेरणेला अनुरूप अशा रीतीनें तो कृति करूं लागतो. अभिमुख करणारी जी शक्ति तिलाच 'चालना' असें नांव आहे. मनुष्याचें वर्तन अथवा कृति म्हणजेच या तिन्ही शक्तींचा परिपाक आहे असें मानलें जातें.

जेम्स-लँज सिद्धांत

एकाद्या वस्तूचें आकलन झाल्यानंतर तदनुषंगिक क्रिया अगोदर होत असून भावना त्यानंतर निर्माण होतात, असा जेम्स यांचा सिद्धांत थोड्या शब्दांत मांडतां येईल. जेम्स-लँज यांच्या मतें कार्याला योग्य असे शारीरिक फेरफार अगोदर उत्पन्न होऊन त्यामधूनच भावना प्रगट होते. शरीर व मन यांचा अविभाज्य संबंध असल्यानें मानसिक शक्तींचा शरीरावर व शरीरसंस्थेचा मनावर परिणाम होत असतो हें तत्त्व आतां सर्वमान्य झालें आहे असें म्हणावयास हरकत नाहीं. भीति वाटल्यावर डोळयाच्या बाहुल्या विस्फारित होतात, ओष्ठसंपुटांतून जोराचा उच्छ्वास बाहेर पडतो, शरीरावरील केस ताठ उभे रहातात, हृदयाचें स्पंदन वाढतें आणि मूत्राशयावर असलेल्या ग्रंथी-(supra-renal gland)मधून शर्करामिश्रित स्राव होतो. भीतीमुळें शरीराचे व विशेषतः पायाचे स्नायू अधिक समर्थ बनतात व संकटांतून सुटका (escape) करून घेण्याची प्रेरणा जागृत झाल्यानें मनुष्य तसा प्रयत्न करतो. जेम्स यांचें म्हणणें मात्र असें आहे





कीं, मनुष्य प्रथमतः पळतो व नंतर त्याला भीति वाटते. आपल्या नेहमींच्या बोलण्यांत आपण असें म्हणतों कीं, आपण रागावलों म्हणजे मारतों, भीति वाटली म्हणजे पळतों आणि वात्सल्य उत्पन्न झाल्यानें मुलास घेतों. जेम्स याच शब्दांचा विपर्यास करून असें म्हणतात कीं, आपण मारतों म्हणून रागावतों, पळतों म्हणून भितों आणि लहान मुलांना घेतों म्हणून वात्सल्यभावना निर्माण होते. जेम्स यांनीं विपर्यस्त शब्दांत हा सिद्धांत सांगण्याचा जो यत्न केला आहे त्याचा हेतु त्याला विकृत स्वरूप द्यावें असा नसून त्यांना वाटलेलें सत्य परिणामकारक रीतीनें बिंबविलें जावें हा होय. आकलनामुळें स्नायु-संस्था, रुधिराभिसरण, ग्रंथिस्राव व मज्जातंतु यांवरच प्रथम परिणाम होऊन त्याची निष्पत्ति भावदर्शनांत होते. थोडक्यांत सांगावयाचें झालें तर भावनांचा उगम शरीराच्या रासायनिक प्रक्रियेंत होतो. जेम्स यांचें म्हणणें अन्वर्थक आहे असा कांहीं मानसवेत्त्यांचा अभिप्राय आहे. कारण राग, क्रोध किंवा प्रीति वगैरे भावनांच्या दिग्दर्शनाबरोबरच शरीरसंस्थेवर परिणाम घडून आलेले दिसतात. मात्र वादग्रस्त मुद्दा एवढाच आहे कीं, शारीरिक बदल भावनेच्या आधीं कीं मागून ? भावनोद्रेकानें शारीरिक बदल घडून येतात काय ? – या प्रश्नाचें उत्तर अजूनहि समाधान-कारक रीत्या न मिळाल्यामुळें जेम्स-लँज यांचा सिद्धांत मान्यसिद्धान्त झाला नाहीं.

आकर्षण (Tropism) व स्फूर्ति .

जेम्स यांच्या मताला मानसशास्त्रामध्यें आकर्षणतत्त्वा-चा अवलंब करून पुष्टि देतां येईल. आकर्षणाचें तत्त्व अजूनहि शास्त्रज्ञांना संपूर्णपणें संमत झालेलें नाहीं. या तत्त्वाप्रमाणें प्रत्येक प्राण्या-(organism)वर बाह्य सृष्टींतील चराचर पदार्थाकडून आकर्षण होत असतें. या आकर्षणाचीं ऋण व धन अशीं दोन चिन्हें असतात. धन-आकर्षण असल्यास प्राणी त्या पदार्थाकडे ओढला जातो; ऋण-आकर्षण असल्यास तो त्या पदार्थापासून दूर ढकलला जातो. या आकर्षणाचे रासायनिक आकर्षण (Chemo-Tropism), रंगाकर्षण (Chromo-Tropism) व प्रकाशाकर्षण (Photo-Tropism) इत्यादि विविध प्रकार आहेत. एका विशिष्ट जातीचे किडे एका ठराविक झाडावरच पानें खाण्याकरितां चढतात तेव्हां त्यांचें रासायनिक आकर्षण धन असल्याचें मानिलें जातें. तेच किडे जेव्हां पानें खाऊन झाल्यावर खालीं उतरतात तेव्हां तें ऋण-आकर्षण मानिलें जातें. धन-आकर्षणाचें ठराविक वेळींच ऋण-आकर्षणांत रूपांतर कां होतें व आकर्षिलें जात असतां ठराविक मार्गाचाच अवलंब कां केला जात नाहीं ह्याला समाधानकारक उत्तर मिळालेलें नाहीं. तथापि हें आकर्षण सत्य मानल्यास असें म्हणतां येईल कीं, भावनेच्या अगोदरच चालनेला सुरवात होणें शक्य आहे. आकर्षणाचें तत्त्व मान्य केल्यास जेम्स-लँज यांचा सिद्धान्त बव्हंशीं बरोबर आहे असें म्हणण्यास प्रत्यवाय नाहीं. तथापि, मधमाशा आकर्षणामुळेंच परत येत असल्या तर त्यांचें पोळें नेहमींच्या जागेवरून दुसरी-कडे नेलें असतां तेथें त्या आकर्षिल्या गेल्या पाहिजेत. यावर अनेक प्रयोग करून पहाण्यांत आलेले आहेत. मधाचें पोळें दुसऱ्या जागीं नेलें तरीहि मधमाशा पहिल्याच स्थानीं येतात व मोहोळाचा शोध करीत राहतात. यावरून मॅक्डुगल यांचें म्हणणें असें आहे कीं, कोणत्याहि प्राण्याची कृति आकर्षणावर अवलंबून नसून ती सहेतुक रीत्या प्रेरणा व बुद्धि यांनींच चालते. जेम्स-लँज यांच्या सिद्धांताच्या समर्थनार्थ पूर्वस्फूर्तीनें होणाऱ्या कृतींचें उदाहरण दाखवितां येईल. अनेकदां न कळतच धोक्याची सूचना मिळाल्यानें मनुष्य अनुरूप कृति करतो. रस्त्यांतून चटकन् बाजूला झाल्यावर काय धोका होता व आपण अचानक अपघातांतून कसें वांचलों हें त्याच्या लक्षांत येतें. अशा कृती पूर्व-स्फूर्तीनें घडल्यामुळें त्या अव्यक्त स्वरूपांत असतात व आपल्याला होणारें त्यांचें आकलन आपल्या शरीरावर ताबा चालवून विशिष्ट क्रिया घडवून आणीत असलें तरी त्याची स्पष्ट जाणीव आपल्याला होत नाहीं. अशा कृतीमध्यें भावनेच्या अगोदरच चालना येते व भावना नंतरच व्यक्त स्वरूपांत निदर्शनास येते. आकर्षण व संस्फूर्ति यांच्या साहाय्यानें जेम्स यांच्या मताला सबळ आधार मिळतो.

कांहीं आक्षेप

प्रायोगिक मानसशास्त्रामध्यें मनोगतिदर्शक-(psy-cho-galvonometer) यंत्राचा अनेकदां उपयोग केला जातो. अर्थात् या यंत्राच्या साहाय्यानें केलेल्या मापनाचा स्वीकार जपूनच केला पाहिजे. जेम्स-लँज यांचें मत अजमावून पहाण्यासाठीं या यंत्राचा उपयोग केल्यानंतर असें आढळून आलें कीं, शरीरांतील रासा-यनिक व ग्रंथिस्रावादि प्रक्रिया होण्याच्या आंतच भावना प्रतिबिंबित होत असते. प्रो. मक्डुगल यांना जेम्स-लँज यांचा सिद्धांत थोड्या अंशीं ग्राह्य वाटतो. तथापि त्यांचा मुख्य आक्षेप असा आहे कीं, जेम्स यांनीं चालनेला विकृत स्वरूप दिलेलें आहे. जेम्स





यांचें म्हणणें असें होतें कीं पृष्ठवंशरज्जूमधील मज्जा-तंतूंचा संबंध नष्ट करतां आला तर (क्लोरोफार्मचा उपयोग केला असतां ज्याप्रमाणें मज्जातंतू शिथिल होतात त्याप्रमाणें), त्यांचा व्यापार बंद पडून भावनेला वावच उरणार नाहीं. मात्र क्लोरोफार्मप्रमाणें मेंदूवर परिणाम न घडून आल्यानें कोणत्याहि प्राण्याला केवळ आकलना-त्मक अतएव बौद्धिक जीवित कंठितां येईल. मॅकूडूगल या म्हणण्यावर असा आक्षेप घेतात कीं, चालनेचें व्यक्त स्वरूप इच्छाशक्ति आहे व जोंपर्यंत इच्छाशक्ति जिवंत आहे तोंपर्यंत मनुष्य भावना-विरहितता मिळवूं शकणारच नाहीं. आकलनाबरोबर इच्छाशक्ति आलीच व इच्छाशक्ति ही भावनेशीं निगडित असल्यामुळें भावनेचा त्याग करतां येणें शक्यच होणार नाहीं. मॅकूडुगल यांच्या आक्षेपावरून असें स्पष्ट दिसतें कीं, जेम्स-लँज-सिद्धांत शास्त्रशुद्ध नाहीं. प्रो. वुडवर्थ यांनीं जेम्स-लँज-सिद्धांत कसा चुकीचा आहे हें दाखविण्यासाठीं प्रत्यक्ष घडलेलें एक उदाहरण उद्धृत केलेलें आहे. एका रुग्णालयांत औषधोपचारा-साठीं एक स्त्री अंथरुणवर पडून होती. अपघातामुळें तिच्या पृष्ठवंशरज्जूंतील मज्जातंतु तुटून गेल्यानें ते मेंदूपासून विभक्त झालेले होते. आतां जेम्स-लँज यांच्या सिद्धांताप्रमाणें या बाईला भावनादिग्दर्शन करतां येणें अशक्य व्हावयास पाहिजे. परंतु आपले नातेवाईक व संबंधी भेटावयास रुग्णालयांत येत तेव्हां ही बाई आपला आनंदभाव स्पष्टपणें दर्शवीत असे. या-वरून जेम्स-लँज यांच्या सिद्धांतामध्यें कांहींतरी चूक असली पाहिजे असें प्रो. वुडवर्थ सांगतात. याखेरीज असें सिद्ध करून दाखविण्यांत आलें आहे कीं, भावनेचीं बाह्य शारीरिक चिन्हें कृत्रिम रीतीनें उत्पन्न केलीं तरी त्याबरोबर उत्पन्न व्हावयास पाहिजे ती विशिष्ट भावना दृग्गोचर होत नाहीं. सूचिकाभरणानें (इंजेक्शननें) ग्रंथिस्राव घडवून आणला, औषधाचा उपयोग करून हृदयस्पंदन वाढविलें व ॲट्रोफिनचा उपयोग करून डोळ्याच्या बाहुल्या विस्फारित केल्या तरीहि भीतीची भावना उत्पन्न होत नाहीं. शिवाय भावना निरनिराळ्या प्रकारच्या असल्या तरी शरीर-संस्थेमध्यें अनेकदां एकच प्रकारचा बदल घडून येतो असें दिसतें. प्रीति व भीति उत्कट झाल्यास हृदयाचें स्पंदन वाढतें व आनंद व दुःख या भावना वेगळ्या असल्या तरीहि डोळ्यांतून अश्रूच येतात. यावरून भावना हा चालनेचा केवळ गौण परिणाम आहे असें मानणें चुकीचें आहे. जेम्स-लँज-सिद्धांत अनिर्णीत असला तरी त्यानें एक महत्त्वाचें कार्य केलेलें आहे. चालना व भावना यांचे एकमेकांशीं जिव्हाळ्याचे संबंध आहेत हें तत्त्व या सिद्धांतावरून प्रत्ययास येतें. चालना भावनेच्या अगोदर किंवा भावना चालनेच्या आधीं हा प्रश्न मात्र या सिद्धांतानें सोडविला जात नाहीं. त्याचप्रमाणें भावना हा चालनेचा केवळ एक दृक्प्रत्यय कीं चालना भावनेचा परिणाम आहे हा प्रश्नहि अनिर्णीतच रहातो.

एकाच शक्तीचीं भिन्न स्वरूपें

मानसशास्त्राचा एक नम्र अभ्यासक या नात्यानें मला मात्र असें वाटतें कीं जेम्स-लँज-सिद्धांतानें मानस-शास्त्रांतील एक गहन प्रश्न पुढें उभा केला आहे व तो म्हणजे – आकलन, चालना व भावना यांपैकीं अधिक महत्त्व कोणाला, अगोदर कोणता मनोव्यापार उद्भूत होतो आणि या तीन प्रमुख शक्तींचे परस्परांशीं संबंध काय आहेत,– असा त्रिविध स्वरूपाचा होय. ड्रेव्हर या मानसशास्त्रज्ञाच्या मतें कोणताहि सजीव प्राणी जी गोष्ट महत्त्वाची वाटेल तीच आकलन करण्याचा यत्न करीत असतो. याचा अर्थच हा कीं, आकलन भावनेवर आधारलेलें आहे. तथापि, ड्रेव्हर यांचें म्हणणें खरें मानावें तर अशी शंका साहजिकच उत्पन्न होते कीं, आकलन केल्याशिवाय एखाद्या गोष्टीचें महत्त्व जाणणें कसें शक्य होईल ? – या प्रश्नाचा प्रायोगिक दृष्ट्या समाधानकारक रीतीनें निकाल लावतां येत नसल्यामुळें तो तर्कदृष्ट्या सोडविला पाहिजे. मनुष्य कोणतीहि कृति करतो तेव्हां या तिन्ही शक्ती एकसमयावच्छेदेंकरूनच प्रतीत होत असतात. या तीनहि शक्ती एकांतूनच निर्माण झालेल्या असून त्यांपैकीं कोणची अगोदर येते हा प्रश्न विचारण्याचें कारणच उरत नाहीं. जेथें व्यक्त आकलनाला अधिक महत्त्व तें कार्य आपण बौद्धिक मानतों. जेथें चालनेला अधिक महत्त्व तें कार्य आपण उपयुक्त मानतों व जेथें भावना इतर दोन शक्तींपेक्षां अधिक प्रमाणांत दिसते असें कार्य आपण भावविवशतेचें मानतों. परंतु कोणत्याहि एका विशिष्ट शक्तीचा अंश अधिक असला तरी इतर दोन्ही शक्ती त्यामध्यें असल्याच पाहिजेत. भावविरहित बुद्धि किंवा बुद्धिविरहित भावना शुद्ध स्वरूपांत असणारच नाहींत व व्यक्त किंवा अव्यक्त स्वरूपांत त्यांचा संबंध चालनेशीं आलाच पाहिजे. भावना, चालना व आकलन हीं एकाच शक्तीचीं भिन्न-स्वरूपें आहेत; परंतु त्यांचें उगमस्थान मात्र एकच असलें पाहिजे.





डॉ. ग. वा. तगारे

बहुजनसमाजाचें भाषिक धन

लेखभाषा व बहुजनसमाजाची भाषा यांच्यामधील अंतर कमी करण्यासाठीं बहुजनसमाजाच्या भाषेचा साहित्यिक भाषेंत अधिकाधिक उपयोग झाला पाहिजे असें प्रस्तुत लेखकास वाटतें. सक्तीचें प्राथमिक शिक्षण व प्रौढशिक्षण यांच्या वाढत्या प्रसारामुळें मराठी भाषा व साहित्य यांच्या हितार्थ या महत्त्वाच्या विषयाला चालना देण्याची वेळ आली आहे. हा लेख मुख्यतः साहित्यिक, संपादक, शिक्षक, प्राध्यापक, सामाजिक कार्यकर्ते इत्यादि समाजाचें बौद्धिक नेतृत्व करणारांसाठीं जरी असला, तरी सर्व सुबुद्ध जनतेनें याबद्दल विचार करून आपलें मत प्रदर्शित करावें व या विषयावर शास्त्रीय भूमिकेवरून चर्चा घडवून आणावी अशा अपेक्षा आहेत.

लेखभाषा व बोलभाषा यांमधील अंतर

आपल्या घटनेंत स्वीकारलेल्या प्रौढ-मतदानपद्धती-मुळें जनता सार्वभौम सत्तेचें अधिष्ठान झाली आहे. रेडिओ, वृत्तपत्रें, प्रचारपत्रिका, सभासंमेलनें, निवडणु-की, प्रवासाची सुलभता, पंचवार्षिक योजनामुळें जीवनावर होणारा परिणाम इत्यादि कारणांमुळें जनतेमध्यें बहुश्रुतपणा अत्यंत झपाट्यानें येत आहे. सक्तीचें प्राथमिक शिक्षण व समाजशिक्षण यामुळें वाचनाची अभिरुचि वाढत आहे. या क्रान्तिकालांत लेखक-वर्ग जनतेपासून विन्मुख, दूर किंवा तटस्थ राहूं शकत नाहीं. लेखक-वर्गानें बहुजनसमाजाच्या सुखदुःखांशीं समरस होऊन जनतेच्या समस्या अधिक आत्मीयतेनें समजा-वून घेतल्या पाहिजेत, आणि शिष्टत्वाच्या किंवा शैली-वैशिष्ट्यांच्या खोट्या कल्पनांच्या आहारीं न जातां, त्या बहुजनसमाजाला समजतील अशा भाषेंत कलात्मक रीतीनें मांडल्या पाहिजेत. खरें दुखणें येथेंच आहे.

बहुजनसमाजाचें जीवन रंगविणाऱ्या कथा-कादंबऱ्या किंवा जनतेच्या हितसंबंधाविषयीं चर्चा करणारीं वर्त-मानपत्रें अथवा राजकीय पक्षांनीं मतसंपादनार्थ किंवा मतपरिवर्तनार्थ प्रसिद्ध केलेलीं पत्रकें घेतल्यास आणि त्यांपैकीं किती मजकूर ज्याचें जीवन चित्रित केलें आहे किंवा ज्याचा कैवार घेतला गेला आहे अशा शेतकरी, मजूर, टांगेवाला, कारू-नारू-वर्गांतील साक्षर माणसाला समजेल असा आहे याचा पडताळा पाहिल्यास आपल्या-ला असें आढळेल कीं ज्याच्यासाठीं जें लिखाण लिहिलें गेलें त्याचा बराच भाग त्या बिचाऱ्याला दुर्बोध असतो. लेखभाषा व बोलभाषा यांमधील अंतर वाढत गेल्या-चा हा दुष्परिणाम आहे. यापासून महत्त्वाचा तोटा असा कीं ज्या कारणासाठीं शिक्षणावर सरकार दरसाल कोट्यवधि रुपये खर्च करते – अन् हा जनतेचा पैसा आहे – तो सरकारचा उद्देश निष्फळ ठरतो, आणि निरक्षर व साक्षर असे दोन्ही प्रकारचे खेडूत चांगल्या वाङ्मयापासून एका दृष्टीनें वंचित राहतात. स्वतःच्या वैशिष्ट्यपूर्ण शैलीचा अभिमान बाळगणारे लेखक व अशा शैली-विशेषांचे अंधानुयायी यांचेहि जनतेपासून असें दूर राहण्यामुळें कमी तोटे होत नाहींत. शिक्षणाचा झपाट्यानें होत असलेला प्रसार व गेल्या महायुद्धाच्या काळांत वळलेला संपत्तीचा ओघ लक्षांत घेतां, वर्तमानपत्रें, मासिकें व ललित-वाङ्मय यांचा खप सध्यापेक्षां कितीतरी पट जास्त व्हाव-यास पाहिजे. लेखक किंवा प्रकाशक मानतात तितक्या प्रमाणांत मराठी माणूस दरिद्री नाहीं व फुकटाहि नाहीं. चपलांना टांके घालणारा चांभार, गिरणी-कामगार, टांगेवाला इत्यादि गरीब वर्गांतील कितीतरी लोक स्वतः वर्तमानपत्रें विकत घेऊन वाच-तात. पण त्यांना समजणाऱ्या भाषेंत तीं लिहिलेलीं नसल्यामुळें त्यांचा व्हावा तसा खप होत नाहीं.

लेखक-प्रकाशकांच्या सांपत्तिक नफ्या-तोट्यापेक्षां जनता व भाषा यांना अधिक महत्त्व आहे. साहित्यिक भाषा व बहुजनसमाजाची भाषा यांच्यांतील अंतर वाढण्यामुळें जनतेवर अन्याय होतो. लेखकांनीं केवळ विषयदृष्ट्याच नव्हे तर भाषिक दृष्ट्यासुद्धां जनता-भिमुख असावयास पाहिजे. बहुजनसमाजाच्या भाषे-विषयीं उपेक्षा किंवा तुच्छताबुद्धि हें रोगट मनोवृत्तीचें लक्षण आहे. बहुजनसमाजाची भाषा म्हणजे अप-शब्दांचा किंवा अश्लील वाक्प्रचारांचा वापर नव्हे. याचा अर्थ ते लोक अपशब्द वापरीत नाहींत असा नव्हे. अश्लील संस्कृत श्लोक उदाहरणांसाठीं मधून मधून वापरल्यामुळें सबंध अलंकारशास्त्र अश्लील ठरत नाहीं. हाच न्याय बहुजनसमाजाच्या भाषेस कां लावूं नये ?

अनुक्रमणिका

उच्च कुळींचे शब्द

बहुजनसमाजाच्या भाषेविषयीं असलेल्या तथाकथित सु(?)शिक्षितांच्या अडाणीपणामुळें व पूर्वग्रहामुळें, प्रत्येक जिल्ह्यांतील कित्येक शब्द, वाक्प्रचार, म्हणी वाङ्मय-निबद्ध न झाल्यामुळें झपाट्यानें नाहींशा होत चालल्या आहेत. सिनेमा, रेडिओ, रेल्वे, मोटार, छापखाना इत्यादि यंत्रांनीं चालवलेला हा भाषिक संहार मुख्यतः लेखक–व्याख्यात्यांच्या तथाकथित शिष्टभाषेविषयींच्या अपसमजामुळें होत आहे. माझ्या जिल्ह्याचें (साताऱ्याचें) उदाहरण घेतलें तर आज गैरसमजामुळें 'अ-शिष्ट' मानले गेलेले, पण वस्तुतः अत्यंत सोज्वळ व साहित्योपयोगी शब्द बहुजनसमाजाच्या दैनंदिन व्यवहारांत आढळतात.

उदाहरणार्थः—

अल्याड (अलिकडे), आकडी (निरसें-दूध), उपराळा (साहाय्य), कवाड (दार), कांत्ररून (पांघरूण), कंवळ (कमळ), घावणें (सांपडणें), जोपा (काळजी, जोपासना), टकुच (तिकोनी टोपडें), थड (कांठ), दाल्ला–दादला (नवरा), दावणें (दाखवणें), पल्याड (पलिकडे), –परीस (पेक्षां), पुसणें (विचारणें), मावळा (मामा), मावळण (आत्या), म्होरं (पुढें), येरवाळी (लौकर), लई (पुष्कळ), वाइला–वायला (वेगळें), वाढूळ (उशीरा), वंगाळ (वाईट), शिवार (शेत), सई (आठवण), संग–संगट (बरोबर, सह).

सातारा जिल्ह्याच्या बहुजनसमाजांतील स्त्रीपुरुषांच्या तोंडीं असलेल्या शेंकडो 'अशिष्ट' शब्दांपैकीं कांहीं वानगीदाखल वर दिलेले आहेत. यांतील एकहि शब्द अश्लील, अभद्र, अमंगळ किंवा 'वंगाळ' नाहीं. हा लेख व्युत्पत्ति-शास्त्रावरील नसला, तरी या शब्दांची जातकुळी इतर साहित्य-निबद्ध मराठी शब्दांपेक्षां हलकी नाहीं, एवढें दाखवण्यापुरतीं वरीलपैकीं कांहींचीं ऐतिहासिक पूर्वरूपें दिलेलीं आहेत.

१ कवाड < (प्राकृत) कवाड-अ < (सं.) कपाट-क
५ कंबळ < कमल
३ थड < (देश्य, प्राकृत) थड < (सं.) तट
४ दाल्ला, दादला < (यादवकालीन मराठी) दादुला, दादा.
दावणें < (महाराष्ट्री अपभ्रंश) दाव-इ (नागकुमारचरित १०·४)
६ पुसणें < (प्राकृत) पुच्छ-इ (सं.) पृच्छ्–
७ मावळा < मातुलक
८ मावळण < मातुलानी
९ लई < (महाराष्ट्री अपभ्रंश) लइ=अति, (यशोधर चरित ३·१०·१४)
१० वायला, वाइला < (यादवकाल) वहिला < उपाहित+ल (कृ.पां.कु. व्युत्पत्तिकोश, पृ. ६४६)
११ वाढूळ < वृद्ध + वेला (कृ. पां. कु. – व्यु. को.–पृ. ६४९)
१२ शिवार < स्रीमा–वारम् (कृ. पां. कु– व्यु. को. पृ. ६९१)
१३ सई < (प्राकृत) सइ < (सं.) स्मृति

बहुजनसमाजांतील 'अशिष्ट' शब्दांचें संकलन व व्युत्पत्ति स्वतंत्र संशोधनाचा विषय असल्यामुळें, अगदीं स्पष्ट असलेल्या कांहीं व्युत्पत्ती वर दिल्या आहेत. यावरून हे शब्द ग्रंथ-विशिष्ट शब्दांइतकेंच उंच कुळीचे आहेत हें लक्षांत येईल.

बहुजनसमाजांतील नुसते शब्दच नव्हेत तर कित्येक वाक्प्रचार व वाक्य-प्रयोगहि शिष्टभाषेंत रूढ करण्यासारखे आहेत. दक्षिण महाराष्ट्रांत बहुजनसमाजाच्या बोलींत रूढ असलेला 'मी टांगा नेलों. मी गाडी नेलों मी चाक नेलों' हा कर्तरिभूतकाळ ग्रंथनिविष्ट होण्यास कां प्रत्यवाय असावा हें समजत नाहीं. तसेंच 'ते गेले होते' या अर्थी 'त्यांनीं गेलं होतं' या प्रयोगाचा शिष्ट मराठीनें कां विटाळ मानावा समजत नाहीं. आमच्या व्याकरणविषयक कल्पनांची फेरतपासणी करावयास नको का?

या 'अशिष्ट' शब्दांचा ग्रंथ-निविष्ट भाषेमध्यें समावेश तांतडीनें करण्याचें कारण, ग्रामीण विभागांतील आर्थिक दुरवस्थेमुळें जनतेचें नागरवस्तीकडे मोठ्या प्रमाणांत स्थलांतर होत आहे हें होय. या लेखांत वर सांगितलेल्या कारणांमुळें ग्रंथ-निबद्ध भाषेचा जोरानें प्रसार होऊन, अस्सल मराठी वळणाचे शब्द झपाट्यानें लोपत चालले आहेत. निरनिराळ्या अर्थच्छटा व्यक्त करणारे मराठी शब्द डावलून अ-मराठी शब्द व वाक्य-रचना आम्ही करूं लागलों आहोत. अशा वेळीं आमच्या उपेक्षेनें आमचें भाषिकधन न गमावतां, आपल्या या पिढीजाद भाषिक संपत्तीचा आम्ही भरपूर उपयोग करणें अगत्याचें झालें आहे.





श्री. चिं. त्र्यं. केंघे

ज्ञानेश्वर आणि शंकराचार्य

शंकराचार्य आणि ज्ञानेश्वर हे दोन अद्वैततत्त्वज्ञानाचे प्रमुख आधारस्तंभ आहेत. शंकराचार्यांनीं उपनिषदांत ठिकठिकाणीं सांगितलेलें तत्त्वज्ञान आपल्या असामान्य बुद्धिमत्तेच्या साहाय्यानें तर्कशुद्ध पद्धतीनें सिद्ध केलें; ज्ञानेश्वरांनीं आपल्या स्वतंत्र प्रज्ञेनें गीतार्थ मराठींत सांगून तें सामान्य जनतेपर्यंत नेऊन पोंचविलें. अर्थात् ज्ञानेशांनीं शंकराचार्यांचा अनुवाद केला नाहीं. शंकराचार्यांच्या भूमिकेहून ज्ञानेशांची भूमिका अगदीं वेगळी होती. त्यांना अद्वैत सिद्ध करण्याची आवश्यकता उरली नव्हती. परंतु त्यांनीं आपल्या विशाल अनुभवानें तें काव्यमय केलें.

ज्ञानेश्वर आणि शंकराचार्य यांच्या तत्त्वज्ञानांत मुळींच भेद नाहीं असें म्हटल्यानें ज्ञानेशांच्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वाला बाध येतो असें कित्येकांना वाटतें. वास्तविक तसें मानण्याचें मुळींच कारण नाहीं. तत्त्वज्ञांमधील शंकराचार्यांचें श्रेष्ठत्व कोणीहि विचारवंत नाकारणार नाहीं. थिबो, घाटे इत्यादि पाश्चात्त्य आणि पौरस्त्य विद्वानांना शांकरभाष्य बादरायणसूत्रांना धरून नाहीं असें वाटलें तरीहि तत्त्वज्ञ म्हणून शंकराचार्यांची योग्यता त्यांना नाकारतां आली नाहीं. अशा श्रेष्ठ तत्त्वज्ञानाचा आपला अभिप्राय व्यक्त करण्यासाठीं ज्ञानराजांनीं आधार घेतला यावरून त्यांचें मोठेपणच सिद्ध होतें.

श्री. पांडुरंग शर्मा यांनीं ('नवभारत' मासिकाच्या जुलै १९५४ च्या अंकांत) 'ज्ञानेश : शांकर कीं शांभव ?' हा लेख लिहून ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान शंकराचार्यांच्यापेक्षां कसें भिन्न आहे हें साधार दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांत त्यांनीं दाखविलेल्या आधारवचनांचा विचार न करतां शंकराचार्यांच्या आणि ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानाची तुलना करणें युक्त होणार नाहीं. म्हणूनच प्रारंभीं त्या लेखांतील आक्षेपांचें वैयर्थ्य दर्शविणें आवश्यक ठरतें.

श्री. शर्माजी म्हणतात त्याप्रमाणें 'गीतेंत कर्म, उपासना व ज्ञान असे तीन विषय असून त्यांचें विवेचन तीन कांडांत केलें गेलें आहे असा सर्वांचाच अभिप्राय आहे.' इतर भाष्यकारांनीं ६ अध्यायांचें एक एक काण्ड मानलें आहे. परंतु ज्ञानेश्वरांनीं मात्र अध्याय १ ते ३ कर्मकाण्ड, ४ ते ११ देवताकाण्ड आणि १२ ते १८ ज्ञानकाण्ड असा विभाग केला आहे. याला उत्तर हेंच कीं या काण्डत्रयविभागाचें तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीनें मुळींच महत्त्व नाहीं आणि शंकराचार्यांनीं काण्डत्रयाचा स्पष्ट उल्लेख कोठेंच केलेला नाहीं.

तसेंच त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें उपासनेची मर्यादाहि दोघांची भिन्न भिन्न आहे आणि भक्तीला ज्ञानापासून वेगळी काढण्यासाठींच शंकराचार्यांनीं बारावा अध्याय उपासनाकाण्डांत ढकलला आहे. परंतु वस्तुस्थिति अगदीं उलट आहे. खरी भक्ति ज्ञानापासून भिन्न असूं शकतच नाहीं हाच शंकराचार्यांचाहि अभिप्राय बाराव्या अध्यायांत अगदीं स्पष्टपणें दिसून येतो. ते म्हणतात : 'मत्परमा मद्भक्ताश्चोत्तमां **परमार्थज्ञानलक्षणां** भक्तिमाश्रितास्तेऽतीव मे प्रियाः।' (गी. भा. १२-२०) (मलाच श्रेष्ठ समजणारे माझे भक्त - परमार्थज्ञानस्वरूप उत्तम भक्तीचा आश्रय करणारे - ते मला अत्यंत प्रिय आहेत.) आणि हाच त्यांचा अभिप्राय इतरत्रहि गीताभाष्यांत ठिकठिकाणीं दिसून येतो. श्री. शर्मा यांनीं उद्धृत केलेला 'विवेकचूडामणीं'तील

'मोक्षकारणसामग्र्यां भक्तिरेव गरीयसी ।
स्वस्वरूपानुसंधानं भक्तिरित्यभिधीयते ॥'

हा श्लोकहि हेंच दर्शवितो. स्वस्वरूपानुसंधान हीच भक्ति आणि हेंच ज्ञान !

त्याचप्रमाणें दोघांच्या ज्ञानाच्या व्याख्या भिन्न आहेत असें त्यांना वाटतें. 'ब्रह्मावगतिर्हि पुरुषार्थः निःशेषसंसारबीजाविद्याद्यनर्थनिबर्हणात्' (शां. भा. १-१-१) हें शंकराचार्यांचें वाक्य उद्धृत करून 'अविद्येचा नाश करून ब्रह्मसाक्षात्कार घडविणारें ज्ञान' अशी शंकराचार्यांची ज्ञानाची व्याख्या त्यांनीं सांगितली आहे. याविषयीं ज्ञानेश्वरांचें म्हणणेंहि वेगळें नाहीं हें पुढील ओवीवरून स्पष्ट दिसून येईल—

'तैसें मूळबीज अविद्या खाये। तें ज्ञान जैं उभें होये।' (अ० १५-२२९). ज्ञानेश्वरांची ज्ञानाची





व्याख्या म्हणून —

‘ करोनि प्रपञ्चाचा घोटु। कीजे देखताचि देखतया द्रष्टु ।
आनंदसाम्राज्यीं पाटु । बांधे जीवा ।
ऐसेया लठेपणाचा उपावो । आज नाहीं म्हणे देवो । ’

—या ओव्या उद्धृत केल्या आहेत. यांत तरी कोणता मतभेद त्यांना उघडाउघड दिसतो तें मुळींच समजत नाहीं, शंकराचार्यांचेंहि म्हणणें असेंच आहे कीं प्रपञ्चाचें ब्रह्मापासून वेगळें अस्तित्व नाहीं. सत्ता हा ब्रह्माचा स्वभाव जगांत असल्याचें ते स्पष्ट सांगतात. त्याचप्रमाणें

‘ येथ अविद्यानाश स्थळ । तेणें मोक्षोपादान फळ ।
या दोहीं केवळ । साधन ज्ञान’ ॥ अ० १८।१२४३॥

हें ज्ञानेश्वरांनीं सांगितलेलें गीतेचें तात्पर्य त्यांना शंकराचार्यांच्या तात्पर्याहून वेगळें दिसतें. परंतु

‘ न हि नित्यं वस्तु कर्मणा ज्ञानेन वा क्रियते । केवलज्ञानमप्यनर्थकं तर्हि । न, अविद्यानिवर्तकत्वे सति दृष्टकैवल्यफलावसानत्वात् ’ – (अ. १८-६६) (‘नित्य असलेली वस्तु कर्मानें काय किंवा ज्ञानानें काय केली जात नाहीं. मग केवळ ज्ञानहि अनर्थकच म्हणायचें ? नाहीं ! कारण ज्ञान अविद्या दूर करीत असल्यानें तें मोक्षरूपी फळ देतें हें उघड आहे. ’) या शंकराचार्यांच्या वाक्याला अनुसरूनच ज्ञानदेवांनीं वरील ओवी लिहिली असल्याचें स्पष्ट दिसतें.

यानंतरचा त्यांचा आक्षेप असा दिसतो कीं ज्ञानेश प्रवृत्तिवादी होते तर शंकराचार्य निवृत्तिवादी ! परंतु याला उत्तर देण्यापूर्वी प्रवृत्ति आणि निवृत्ति या शब्दांविषयीं थोडा विचार करणें आवश्यक आहे. प्रवृत्ति म्हणजे कर्म करीत राहणें आणि निवृत्ति म्हणजे कर्म सोडून देणें असा अर्थ नाहीं. तसाच अर्थ करावयाचा असेल तर गीतेनें, शंकराचार्यांनीं आणि ज्ञानेशांनींहि स्पष्ट शब्दांत सांगितलें आहे कीं शरीर असेंपर्यंत माणसाला क्षणभरहि कर्मावांचून राहतां येणें शक्य नाहीं. कर्माला घाबरून तें टाकूं पाहणारांना ज्ञानदेवांनीं तर स्पष्टपणें मूर्ख, गांवढळ असें संबोधिलें आहे :

‘ परिस पां सव्यसाची । मूर्ति लाहोनि देहाची ।
खंती करिती कर्माची । ते गांवढे गा ॥ ’ अ० ३-१४५

हीच ओवी त्यांनीं पुनः अठराव्या अध्यायांतहि घातली आहे (अ० १८–२१८). जोंपर्यंत प्रकृतीचा सङ्ग आहे तोंपर्यंत कर्म टाकूं पाहणें हा दुराग्रहच होय !

‘ म्हणऊनि संग जंव प्रकृतीचा ।
तंव त्याग न घडे कर्माचा ।
ऐसियाही करूं म्हणती तयांचा । आग्रहाचि उरे ॥ ’
– अ० ३–६३’

प्राप्त कर्म सोडल्यानें नैष्कर्म्य कधींच प्राप्त होऊं शकत नाहीं. नैष्कर्म्य, कर्मसंन्यास मिळवावयाचा असेल तर तो कर्मांतच मिळेल. अन्यत्र नाहीं. कर्म टाकून नैष्कर्म्य मिळेल हें बोलणें मूर्खपणाचेंच म्हणावें लागेल —

‘ कीं प्राप्त कर्म सांडिजे । येतुलेनि नैष्कर्म्य होइजे ।
हें अर्जुना वायां बोलिजे । मूर्खपणें ॥ ’ अ० ३–४ ॥

परंतु वास्तविक प्रवृत्ति आणि निवृत्ति हे मनोधर्म आहेत. लौकिक विषयांत चित्त गुंतविणें ही होईल प्रवृत्ति. उलट, त्यांच्यांतून मन काढून घेणें ही होईल निवृत्ति ! या अर्थानें ज्ञानेश्वर प्रवृत्तिवादी होते आणि शंकराचार्य निवृत्तिवादी होते अशी शंकाहि घेण्याचें कारण नाहीं.

ह्या आक्षेपाला शंकराचार्यांच्या ‘ संन्यास ’ या शब्दाविषयींचा गैरसमजच कारणीभूत झाला आहे. ‘ संन्यास ’ शब्दाचा अर्थ सर्व कांहीं सोडून वनांत जाऊन स्वस्थ बसणें असा नाहीं. साधनावस्थेंतील संन्यास म्हणजे ‘एषणात्रयसंन्यास’ अर्थात् निष्कामकर्मयोग. आणि साध्यावस्थेंतील संन्यास म्हणजे त्रिपुटीलय. कर्म निष्पन्न होण्यासाठीं कर्ता, कर्म आणि करण अशी त्रिपुटी आवश्यक असते. परंतु अद्वैतानुभवानंतर हा भेद कसा उरणार ? अर्थात् ज्ञानी कोणतेंहि कर्म करील हें संभवतच नाहीं. मात्र ज्ञान्याच्या शरीराचें कार्य चालूंच असतें. हें कर्म स्वाभाविकच लोकसंग्रहार्थ होतें. कारण अद्वैतानुभवानंतर ज्ञान्याला स्वतःसाठीं मिळवावयाचें असें कांहींच उरत नाहीं. परंतु ज्ञान्याचा शरीराविषयीं आत्मभाव किंचिन्मात्रहि नसल्यानें या कर्माला ज्ञान्याचें कर्म म्हणतां येत नाहीं. हाच अभिप्राय शंकराचार्य सांगतात : गी. भा. ४–२०.

‘ स्वप्रयोजनाभावाल्लोकसंग्रहार्थं पूर्ववत्कर्मणि प्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति । ज्ञानाग्निदग्धकर्मत्वात् । ’ (‘ स्वतःला प्रयोजन नसल्यानें लोकसंग्रहासाठीं पूर्वीप्रमाणें कर्मामध्यें प्रवृत्त झाला तरी तो कांहींच करीत नाहीं. कारण त्याचीं कर्में ज्ञानरूपी अग्नीनें जाळलेलीं असतात.’) स्वतः शंकराचार्यांनीं संन्यास घेऊन लोक-





संग्रहासाठीं केलेलें अविश्रांत कर्म इतिहासाला विदित आहेच.

अशा प्रकारची संन्यासाची कल्पना वैदिक धर्माची बौद्ध धर्माशीं सांगड घालण्यासाठीं शंकराचार्यांनीं प्रामुख्यानें सांगितली. अर्थात् उपनिषदांचाहि या कल्पनेला पुरेपूर आधार आहेच. परंतु ज्ञानेश्वरांच्या वेळीं बौद्ध धर्म शिल्लक उरला नव्हता. आचार्यांच्या संन्यासाच्या मूळ कल्पनेंतहि विकृती उत्पन्न झाल्या होत्या. म्हणूनच ज्ञानेशांना ' संन्यास ' हा शब्द कटाक्षानें टाळावा लागला. अन्यथा ज्ञानदेवांचा अभिप्राय आचार्यांच्या अभिप्रायापेक्षां मुळींच भिन्न नाहीं. ' मुक्त ' हा ' सकर्मचि कर्मरहित ' असतो हेंच ज्ञानेशांनीं वारंवार सांगितलें आहे.

यानंतरचा आक्षेप म्हणजे शंकराचार्य शूद्रांना अधिकार देत नाहींत तर ज्ञानदेव तो देतात. याला उत्तर हेंच कीं शंकराचार्य गीतेविषयीं शूद्रांना अधिकार नाकारीत नाहींत आणि वेदविद्येविषयीं ज्ञानदेवहि शूद्रांचा अधिकार मान्य करीत नाहींत.

शंकर-रामानुजादिकांपुढें गीतेची जी संहिता होती त्यापेक्षां निराळी संहिता ज्ञानेश्वरांपुढें होती हें अंतर्गत पुराव्यावरून सिद्ध होतें असें श्री. शर्माजींना वाटतें. परंतु ज्ञानेशांचे म्हणून सांगितलेले पाठ त्यांनीं आपल्या कल्पनेंतून काढले आहेत. हस्तलिखित पोथ्यांतील पुराव्याच्या अभावीं त्यांचें हें विधान भोंगळच ठरणार आहे.

अशा तऱ्हेनें प्रतिपाद्यविषयाविषयीं तसेंच विषयाच्या अधिकाऱ्याविषयींहि शंकराचार्य आणि ज्ञानेश्वर यांच्या मतांत महदंतर पडलेलें नाहींच. उलट त्यांचें संपूर्ण मतैक्य आहे असें दिसून येईल.

पुढील आक्षेप संप्रदायभेदाविषयींचा आहे. ज्ञानेश्वरांनीं आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस दिलेली गुरुपरंपरा नाथसंप्रदायाची आहे. परंतु त्यामुळें ज्ञानेश्वरांचें तत्त्वज्ञान शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाहून भिन्न आहे असें कालत्रयींहि सिद्ध होणें शक्य नाहीं. नाथसंप्रदायाचें तत्त्वज्ञान शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाहून भिन्न आहे हेंहि सिद्ध झालेलें नाहीं. ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा साकल्यानें विचार करतां तें शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानापेक्षां मुळींच निराळें दिसत नाहीं. अर्थात् ज्ञानेदेवांनीं शंकराला उपास्यदैवत मानलें असल्यानें त्यांना शांभव म्हणावयाचें असल्यास त्यास आमची मुळींच हरकत नाहीं.

शंकराचार्यांनीं अध्यात्मविद्येंत गुरूला महत्त्व दिलें नाहीं हें शर्माजींचें म्हणणें शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाला पटण्यासारखें नाहीं. छान्दोग्योपनिषद्भाष्य, कठोपनिषद्भाष्य, मुण्डकोपनिषद्भाष्य आणि इतरत्रहि शंकराचार्यांनीं गुरूचें महत्त्व स्पष्ट शब्दांत सांगितलें आहे. शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे पुरस्कर्ते जे विद्यारण्यस्वामी त्यांच्या ' पञ्चदशी ' या ग्रंथावरील टीकेंत

' परिपक्वमला ये तानुत्सादनहेतुशक्तिपातेन ।
योजयति परे तत्त्वे स दीक्षयाचार्यमूर्तिस्थः ॥ '

या श्लोकानें गुरूचें महत्त्व रामकृष्णांनीं सांगितलें आहे हें पंडितजीहि मान्य करतातच ! अर्थात् त्यांच्या या मुद्द्याचीहि व्यर्थता सिद्ध होते.

ज्ञानेश्वरांनीं ' कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यम् ' इत्यादि गीतेच्या श्लोकांत कर्म, अकर्म आणि विकर्म या शब्दांचा अर्थ शंकराचार्यांच्या अर्थापेक्षां वेगळा सांगितला आहे. तसेंच सातव्या अध्यायांत ज्ञान आणि विज्ञान या शब्दांचा अर्थ स्वतंत्र लावला आहे. परंतु त्यामुळें शंकराचार्यांच्या तत्त्वज्ञानाला मुळींच धक्का पोंहोंचत नाहीं.

यानंतर—

'तैसा व्यासाचा मागोवा घेत। भाष्यकारातें वाट पुसत।
अयोग्यही मी न पवत। कें जाईन ॥' अ० १८-१७२३

—या ज्ञानेशांच्या विधानाविषयीं विचार करतांना शांकरभाष्य हें भाष्य संज्ञेलाच पात्र नाहीं हें दर्शविण्याचा पण्डितमहाशयांनीं अद्भुत प्रयत्न केला आहे. या प्रयत्नाच्यामागें कोणत्याहि प्रकारचा शुद्ध तर्क नसल्यानें त्याविषयीं कांहीं न लिहिणेंच प्रशस्त वाटतें. प्रा. डॉ. शं. दा. पेंडसे यांनीं या प्रश्नाचा सखोल आणि सांगोपांग विचार ' ज्ञानेश्वरीचें तत्त्वज्ञान ' या ग्रन्थांत केला आहे. इतर भाष्यकारांशीं ज्ञानेश्वरांचें साम्य प्रयत्नपूर्वक शोधून काढावें लागतें. उलट शांकरभाष्याशीं ज्ञानेशांचें साम्य उघडच दिसून येतें. ज्ञानेश्वरांनीं ' शंकराचार्यातें वाट पुसत ' असें कां म्हटलें नाहीं असा प्रश्न शर्माजी विचारतात. त्यांना संप्रदायाचें महत्त्व मोठें वाटतें तर त्यांनीं संप्रदायांतील अज्ञानी माणसासहि विचारून पाहावें ! तोहि ज्ञानदेवांना अभिप्रेत असलेले भाष्यकार





म्हणजे शंकराचार्यच असें निःसंदिग्ध शब्दांत सांगेल !

अशा तऱ्हेनें व्यर्थ ठरणाऱ्या आपल्या मताला पुष्टि देण्यासाठीं ज्ञानेश्वर वेदप्रामाण्य मानतात असें ते म्हणतात. परंतु त्यांच्याच या विधानानें ज्ञानदेव वेदान्तीच ठरतात. शंकराचार्यांनीं सर्वत्रच श्रुतींचें आणि तज्जन्य अद्वैतानुभवाचें सांगितलेलें महत्त्व पण्डितमहाशयांना माहीत नाहीं असें कसें म्हणावें ? शंकराचार्यांची पारमार्थिक सत्ता उपनिषदांना धरून नाहीं असा गैरसमज, थिबो इत्यादिकांच्या ग्रन्थावरून झालेला दिसतो. परंतु श्रीमच्छंकराचार्य डॉ. कुर्तकोटि यांनीं पंचवीस वर्षांपूर्वींच 'Indian Philosophical Review' मध्यें थिबोच्या सर्व आक्षेपांचें सप्रमाण खंडन केलें आहे याची पण्डितजींनीं दखल घेतलेली दिसत नाहीं.

पारमार्थिक दृष्टिकोनांतून शंकराचार्यांनीं सांगितलेलें विश्वविषयक मत वेदांविरुद्ध आहे आणि तें ज्ञानेशांना संमत नाहीं हें दर्शविण्यासाठीं आचार्यांचे परमगुरु जे गौडपाद त्यांची ' स्वप्नमाये यथा दृष्टे गंधर्वनगरं यथा। तथा विश्वमिदं दृष्टं वेन्दातेषु विचक्षणैः ' ॥ (मां. का. २ – ३१) ' ही कारिका उद्धृत केली आहे. ज्ञानेशांनीं विश्वाचा स्वभाव याच्या अगदीं उलट सांगितला आहे असें त्यांचें म्हणणें आहे. परंतु पंधराव्या अध्यायांत ' गंधर्वदुर्गं काय पाडावें । काय शशविषाण मोडावें । होआवें मग तोडावें । खपुष्प कीं ।' (अ. १५ –२१५), ' स्वप्नींचीं तियें बोलणीं । तैसी जाण ते काहाणी । ' (अ. १५ – २१८) असे नेमके गौडपादाचार्यांचे दृष्टान्त देऊनच ज्ञानेशांनीं विश्वाचें स्वरूप वर्णिलें आहे. त्याचप्रमाणें ' आद्यंत ययासी नाहीं । माजीं स्थिति आभासे कांहीं । तरी टवाळ ते गा । ' (अ० १५ – २३७) ही ओवीहि ज्ञानेशांनीं ' आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा । ' या गौडपादकारिकेवरूनच लिहिली असल्याचें स्पष्ट दिसतें. रज्जुसर्प, मृगतृष्णिकोपर इत्यादि शंकराचार्यांनीं वापरलेले दृष्टान्तहि ज्ञानेशांनीं विश्वाचें स्वरूप दर्शविण्यासाठीं कितीतरी वेळां वापरले आहेत. शंकराचार्यांच्या निरनिराळ्या स्तोत्रांतील कित्येक श्लोकांचें ज्ञानदेवांनीं शब्दशः भाषांतर केलें आहे हें प्रा. न. र. फाटकांनीं ' ज्ञानेश्वरः वाङ्मय आणि कार्य ' या आपल्या पुस्तकांत दर्शविलें आहेच.

अखेर शांभव अद्वयाचें शांकर अद्वैताहून भिन्नत्व दर्शविण्यासाठीं शांभव ईश्वराच्या ठिकाणीं कर्तृत्व हा स्वभाव मानतात परंतु वेदान्ती तो तसा मानीत नाहींत असें पं. शर्मांनीं दर्शविलें आहे. परंतु ज्ञानदेव तर ईश्वराच्या ठिकाणीं वास्तव कर्तृत्व कल्पिण्यास मुळींच तयार नाहींत.

' म्हणोनि भूतें हन सृजावीं । कां सृजिलीं प्रतिपाळावीं । इयें करणीं न येती आघवी । आमुचिया आंगा ॥ '– ' मज अद्वैतासी दुजें । मज अकर्तयासी काजें । मी अभोक्ता कीं भुंजे । ऐसें म्हणतां ॥ ' (अ० ९ – १२२ आणि १६५) -- असें ते सर्वत्रच अगदीं स्पष्ट शब्दांत सांगतात. अर्थात् शांभव जर कर्तृत्व हा ईश्वराचा स्वभाव मानीत असतील तर ज्ञानेश शांभव नाहींत हेंच सिद्ध होईल. ज्ञानेश्वर वेदान्ताला किती महत्त्व देतात हें त्यांनीं वेदान्तालाच ' महारसु मोदकु ' म्हटलें आहे यावरून दिसून येतें.

आपलें मत पक्कें बनविल्यानंतर त्याच्या समर्थनार्थ प्रमाणाभासांचें अवडंबर कसें माजविलें जातें याचें उदाहरण म्हणूनच पं. शर्मांच्या लेखाचा निर्देश करावा लागेल.

असा मधेंच मी उभा !

पुढें असंख्यात वाटा
कुठें जावें कळेच ना
दंग जो तो स्वतःशींच
कुणी सांगातीं मिळेना.
अंधारांत वाटचाल
आकळेना मार्ग मला
ध्येयबिंदु तोहि जणूं
हिमकण विरलेला.
(लुकलुके दूर जरी
कुठें इवलासा दिवा
तिथें जावयास परी
अंगीं माझ्या जोम हवा.)
श्रद्धेचीहि परवड
विचारांचा क्षुद्र गाभा
नाहीं इथें नाहीं तिथें
असा मधेंच मी उभा !

-- रमेश वाबगांवकर





श्री. नारायण य. डोळे

श्री. जवाहरलाल नेहरू व भारताचें परराष्ट्रीय धोरण

'नवभारत'च्या ऑगस्ट १९५४ च्या अंकांत डॉ. देशपांडे यांनीं 'भारताचें परराष्ट्रीय धोरण' हा जो उत्कृष्ट लेख लिहिला आहे त्याबद्दल परराष्ट्रीय धोरणाच्या अभ्यासकांनीं त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानले पाहिजेत. आपल्या परराष्ट्रीय धोरणावर इतका सखोल अभ्यास करून, विचारपूर्वक लिहिलेले लेख क्वचितच वाचनांत येतात व डॉ. देशपांडे म्हणतात त्याप्रमाणें "या धोरणाची पार्श्वभूमि व मुख्य उद्दिष्टें यांचा साकल्यानें विचार न करतां त्या धोरणाच्या एखाद्या विशिष्ट अंगावर अथवा स्वरूपावर लक्ष केंद्रित करून धोरणाबद्दल मत दिलेले" लेखच या विषयाच्या विद्यार्थ्यांना वाचावे लागतात. परंतु डॉ. देशपांडे याचा हा लेख मात्र परराष्ट्रीय धोरणावरील महत्त्वाच्या आधारभूत लेखांच्या यादींत घालण्याइतका विवेचनपूर्ण झाला आहे.

भारताचें परराष्ट्रीय धोरण अत्यंत योग्य व सद्यः परिस्थितींत अतिशय समाधानकारक आहे, यांत शंका नाहीं. जागतिक शांतता प्रस्थापित करणें हें मुख्य उद्दिष्ट व त्यासाठीं त्याला पोषक असलेली परिस्थिति उत्पन्न करणें हें भारताच्या धोरणाचें सारसूत्र आहे. यासाठींच तिसऱ्या गटाला, पाकिस्तान-अमेरिका लष्करी कराराला किंवा सीॲटोला आपला विरोध आहे. भारताचें परराष्ट्रीय धोरण म्हणजे तटस्थता नव्हे, अलिप्तता नव्हे, किंवा संधिसाधुपणाहि नव्हे. तें अपुरें अथवा नकारात्मक आहे हेंहि म्हणणें चुकीचें आहे. भारताच्या प्रगतीच्या दृष्टीनें जगांत शांतता नांदणें आवश्यक आहे. त्यांत एकंदर जगाचाहि फायदा आहे. तेव्हां जागतिक शांतता टिकविणें हें भारताचें परराष्ट्रीय धोरण होय.

प्रश्न असा आहे कीं या धोरणाच्या कर्तृत्वाची जबाबदारी नेहरू या व्यक्तीवर किती आहे ? – डॉ. देशपांडे हे आपल्या लेखांत म्हणतात कीं "श्री. नेहरू हे भारताच्या परराष्ट्रीय धोरणाचे अत्यंत श्रेष्ठ असे प्रवक्ते आहेत, निर्माते नव्हेत. त्यामुळें नेहरूंचीं वैयक्तिक मतें म्हणजेच भारताचें परराष्ट्रीय धोरण हें समीकरण चुकीचें आहे". या ठिकाणीं अत्यंत नम्रपणें मला मतभेद प्रदर्शित करावासा वाटतो. माझ्या मतें तर भारताचें किंवा हिंदसरकारचें परराष्ट्रीय धोरण असें म्हणण्यापेक्षां नेहरूंचें परराष्ट्रीय धोरण असेंच म्हणणें योग्य होईल व कांहीं प्रसिद्ध परदेशी लेखक तसें म्हणतातहि.[1] श्री. जवाहरलाल परराष्ट्रीय धोरणाचे प्रवक्ते आहेत, विवेचक आहेत, निर्माते आहेत, सारे कांहीं नेहरूच आहेत. परराष्ट्रीय धोरण म्हणजेच नेहरू-धोरण असेंच समीकरण देशांत आज रूढ झालेलें आहे. ही गोष्ट देशाच्या भवितव्याच्या दृष्टीनें योग्य आहे कीं नाहीं याबाबत मतभेदाला जागा आहे. पण आपल्या परराष्ट्रीय धोरणाचे जनक नेहरूच आहेत हें जें सत्य आहे तें नाकारून चालणार नाहीं.

भारताच्या सध्यांच्या परराष्ट्रीय धोरणाची रूपरेषा १९२७ पासून निश्चित होत आलेली आहे. १९२७ पासून ते १९५४ च्या अजमेर-कॉंग्रेसपर्यंत प्रत्येक वर्षी परराष्ट्रीय धोरणावर ठराव पास होत आले आहेत. १९२८ च्या कलकत्ता अधिवेशनांत कॉंग्रेस-संघटनेंत परराष्ट्रीय कचेरी स्थापन करण्याचा निर्णय घेण्यांत आला. १९३० पासून जवाहरलाल नेहरूंनींच कॉंग्रेसचें परराष्ट्रीय धोरण आंखलेलें आहे. त्यांनीं मांडलेले ठराव बहुधा बिनविरोध, चर्चासुद्धां न होतां पास होत असत. खुद्द सरदार पटेल कांहीं वेळां विनोदानें म्हणत कीं, "परराष्ट्रीय धोरणावरील ठराव मी वाचीतहि नाहीं व मला ते समजतहि नाहींत. पंडितजी परराष्ट्रनीतीसंबंधी आमचे तज्ज्ञ आहेत.

1 Werner Levi–'Behind Nehru's foreign policy' World–(America's magazine) April 1, 1954. Vol. 1, No. 11.





त्यांना जाऊन विचारा." [२] कॉंग्रेसमध्येंहि नेहरूंच्या बरोबरीनें या विषयांत रस घेणारा कोणीहि नव्हता. स्वतः गांधीजींनीहि या विषयांत फारसें लक्ष घातलें नाहीं. त्यांनींहि सबंध देशातर्फे जवाहरलाल नेहरूंवरच या कामाची संपूर्ण जबाबदारी टाकली होती.

जर्मनींतील नाझीवादाविरुद्ध व अबिसीनिया, स्पेन, पालस्तीन, चीन, झेकोस्लोवाकिया येथील परिस्थितीवर कॉंग्रेसनें ठराव पास केले. स्पेनमधील लोकशाहीवाद्यांना व चीनमध्यें स्वातंत्र्यासाठीं लढणाऱ्या देशभक्तांना भारतानें मदत पाठविली. हें सर्व घडण्यास नेहरूंशिवाय दुसरें कोण कारणीभूत होतें ? १४ सप्टेंबर १९३९ सालचा युद्धविषयक ठराव, ८ ऑगस्ट १९४२ चा 'चले जाव' ठराव जर आपण नीटपणें समजावून घेतला तर नेहरूंच्या कर्तृत्वाची आपणांस कल्पना येईल. महात्मा गांधीजींचें नेतृत्व मान्य असूनहि कॉंग्रेसची युद्धनीति अहिंसातत्त्वावर आधारलेली नव्हती.[3] 'भारताला स्वातंत्र्य द्या, भारतीय जनता खांद्यावर बंदुका टाकून जपान्यांशीं मुकाबला करील' असें त्यावेळीं ब्रिटिशांना सांगितलें गेलें. हा ठराव नेहरूंनीं लिहिला होता हें जरी त्यावेळीं अधिकृतपणें गुप्त असलें तरी जगजाहीर झालें होतें. [४]

"साम्राज्यशाही ही हुकूमशाहीला पोषक असल्यामुळें हुकूमशाहीचा नायनाट करावयाचा असेल तर साम्राज्यशाही नष्ट करायला पाहिजे असा दावा मांडून महायुद्धाच्या वेळीं 'भारतीय स्वातंत्र्यवाद्यांनीं' साम्राज्यशाहीच्या प्रतिनिधींना आत्मार्पणाचें आवाहन केलें" असें डॉ. देशपांडे म्हणतात व याच धोरणाशीं सुसंगत असें आपलें सध्याचें परराष्ट्रीय धोरण आहे असें ते मांडतात. डॉ. देशपांडे म्हणतात ते 'भारतीय स्वातंत्र्यवादी' म्हणजे नेहरूंच्या नेतृत्वाखालचा कॉंग्रेसपक्षच होय. कारण दुसऱ्या महायुद्धांत वरील धोरण इतर कोणत्याच पक्षांनीं स्वीकारलें नव्हतें. कम्युनिस्ट व रॉयिस्ट ब्रिटिश सरकारला उघड उघड पाठिंबा देत होते व सरकारच्या युद्धविषयक प्रयत्नांना हातभार लावीत होते. लीग, हिंदुसभा वगैरेहि लष्करभरतीद्वारें सरकारला मदतच करीत होते. फक्त कॉंग्रेसचें हें धोरण होतें व तें फक्त नेहरूंनींच आंखलें होतें.

१९४४ सालीं जेव्हां स्वातंत्र्य स्वप्नवत् होतें, तेव्हांसुद्धां स्वतंत्र भारताच्या परराष्ट्रीय धोरणाची रूपरेषा नेहरूंच्या मनांत निश्चित ठरली होती. अहमदनगरच्या किल्ल्यांत बंदिस्त असतांना त्यांनीं स्वतःबद्दल व भारतीयांच्याबद्दल जें लिहिलें आहे तें या दृष्टीनें वाचनीय आहे. ते म्हणतात : "आमचा भारत-देश महान् आहे. आणि आम्हांला आमच्या जन्मभूमीचा, देशबांधवांचा, संस्कृतीचा व श्रेष्ठ परंपरेचा अभिमान वाटतो. जिवंत जीव असेतोंपर्यंत आम्ही सच्चे भारतीय व आशियाईच राहूं आणि त्याच वेळीं विश्वबंधु व जगाचे नागरिकहि असूं". असे प्रखर राष्ट्रनिष्ठ नेहरू आपला प्राणप्रिय देश कोणत्याहि दुसऱ्या देशाच्या दावणीला बांधणार नाहींत किंवा लष्करी करारानें बांधून घेऊन मांडलिकत्व पत्करणार नाहींत हें त्या वेळींच स्पष्ट झालें होतें. जगाला एक नवीन आदर्श देणें हें भारताचें अवतारकार्य आहे अशी त्यांची श्रद्धा आहे.

१९४६ सालीं जेव्हां हंगामी मंत्रिमंडळाच्या खातेवांटणीची चर्चा झाली त्यांत परराष्ट्रीय खातें कोणाकडे द्यावें याबद्दल काडीचाहि विचार झाला नाहीं. जनतेंत व त्यामुळें पुढाऱ्यांत परराष्ट्रीय खातें म्हणजे नेहरूंचें खातें हें समीकरण इतकें दृढ झालें होतें कीं नेहरूंच्याशिवाय परराष्ट्रीय खातें म्हणजे डेन्मार्कच्या राजपुत्राशिवाय हॅम्लेट होय अशीच सर्वांची खात्री झाली होती.

१९४६ पासून आज १९५४ पर्यंत परराष्ट्रीय धोरण नेहरूंनींच आंखलें आहे. स्वातंत्र्यपूर्व कालांतील परराष्ट्रीय धोरणच अशा तऱ्हेनें पुढें अखंडपणें चालूं राहिलें. ८ ऑगस्ट १९४२ च्या व त्या अगोदरच्या कित्येक ठरावांत निःशस्त्रीकरण हा जागतिक शांततेचा उपाय म्हणून सुचविला गेला होता. कॉंग्रेसनें महात्माजींच्या अहिंसातत्त्वाचा आदर राखण्यासाठीं असे सर्व ठराव

2 श्री. पु. ह. पटवर्धन – 'केसरी' (१–८–१९५४), पान. ११

3 'March of Events, (being the Case of the Indian National Congress vis-a-vis the present world-crisis.), Sept. 15, 1940 – Published by S. K. Patil on behalf of A. I. C. C. – 3 Vols.

4 Harold Laski – 'Reflections on the Revolution of Our Times' – Nov. 1942 – (George Allen Unwin, England) – page 287.





पास केले. चालू जागतिक परिस्थितींत महात्माजींच्या कल्पनेप्रमाणें शस्त्रसंन्यास घेणें भारताला शक्य नाहीं हें नेहरूंपासून सर्व कॅंग्रेसजनांना माहीत होतें. स्वतंत्र भारतांत निःशस्त्रीकरण तर नाहींच उलट आग्नेय आशियांतील राष्ट्रांना भारत शस्त्रास्त्रें विकत द्यायला तयार आहे. महात्मा गांधीजींच्या निधनानंतरच हें होऊं शकलें असें कांहीं लोक म्हणतील पण महात्माजी जिवन्त असतांनाहि काश्मीरच्या जनतेची टोळीवाल्यांपासून मुक्तता करण्यासाठीं भारतानें सैन्य पाठविलें याला नेहरूंनीं गांधीजींची संमति मिळविली होती हें प्रसिद्धच आहे.

१९३० पासून नेहरूंच्या मनांत घोळणारी आशियाई राष्ट्रांची परिषद् १९४५ सालीं बोलावली गेली. अफगाणिस्तान, हिंदुस्थान, सिलोन, ब्रह्मदेश, इंडोनेशिया, चीन इत्यादि आशियाई देशांचें एक संघराज्य असावें असें त्यांच्या मनांत होतें. १९४० सालीं त्यांनीं या विचारांना प्रसिद्ध दिली. [५] तेव्हांपासून भारतीय स्वातंत्र्य हा आशियाई व आफ्रिकन स्वातंत्र्य-चळवळीचा एक भाग आहे असें ते आग्रहानें मांडूं लागले. मार्च १९४७ ची आशियाई राष्ट्रांची परिषद्, त्यानंतर १९४९ मध्यें दिल्लीला भरलेली इंडोनेशिया-परिषद्, १९५० पासून चीनला राजकीय मान्यता व युनोंत स्थान देण्याचा आग्रह, परवाची कोलंबो-परिषद्, उद्याची रंगून येथें भरणारी परिषद्, इंडोचीनमधील युद्धतहकुबीसाठीं केलेले प्रयत्न हे सर्व पं. नेहरूंच्या आशियाई मनांतून व आशियाई नीतींतून स्फुरले आहेत. आशियाचें पुढारीपण नको असूनहि भारताकडे आज तें चालत आलेलें आहे. जग नेहरूंना एकट्या भारताचे प्रतिनिधी म्हणून ओळखत नसून सबंध आशियाचे प्रतिनिधि म्हणून त्यांना संबोधूं लागलें आहे. [६] लॉर्ड कर्झन म्हणाला होता कीं आशिया खंडाची किल्ली कलकत्त्यांत आहे. पण सध्यां आशियाची किल्ली दिल्लींत आहे. [७]

जवाहरलाल नेहरू वाढले पाश्चात्त्य लोकशाहीच्या माहेरघरीं आणि त्यांच्या विचारावर छाप पडली आहे समाजवादाची. त्यामुळें प्रथमपासून त्यांना इंग्लंड-अमेरिका व रशिया यांच्याबद्दल आपुलकीच वाटत आलेली आहे. अमेरिकेनें व रशियानें एकमेकांचा द्वेष करून एकमेकाला नेस्तनाबूत करण्यासाठीं कां तयार व्हावें हें त्यांना समजतच नाहीं. त्यांच्या विशाल हृदयांत ज्या प्रमाणें पाश्चात्त्य राष्ट्रांतील लोकशाही, व्यक्तिस्वातंत्र्य, घटनानिष्ठा इत्यादींबद्दल प्रेम वाटतें त्याचप्रमाणें रशियांतील समता, आर्थिक प्रगति व सर्व राष्ट्रांची अभेद्य एकजूट यांबद्दलहि प्रेम आहे. या दोन्हीहि समाजपद्धतींनीं एकमेकांशीं युद्ध न करतां शांततेनें रहावें, स्वतःमधील दोष काढून टाकून दुसऱ्यांत जे चांगलें आहे त्याचा स्वीकार करावा व अखिल मानवजातीनें एकत्र यावें, जगाचें एक सरकार प्रस्थापित व्हावें असें त्यांना प्रामाणिकपणानें वाटत आलें आहे. जगांतील कोणतेहि मतभेद शांततेच्या, तडजोडीच्या मार्गानें सोडविता येतील अशी त्यांची खात्री आहे. या त्यांच्या विचारांतूनच शांततापूर्ण सह-अस्तित्व या तत्त्वाला भारताच्या परराष्ट्रीय धोरणाचा पाठिंबा मिळाला. त्यांच्या विचारांचा पिंड या दोन्हीं संस्कृतींच्या सुंदर मिलाफानें तयार झालेला असल्यानें यांतील एक समाजव्यवस्था संपूर्ण नामशेष व्हावी असें त्यांना पटत नाहीं.

श्री. जवाहरलाल आपल्या परराष्ट्रीय धोरणाचे जनक असल्यानेंच १९५१ च्या सार्वत्रिक निवडणुकींत परराष्ट्रीय धोरण हा महत्त्वाचा 'निवडणूक प्रश्न' नव्हता. किरकोळ मतभेद व्यक्त करून सर्व पक्षीयांनीं नेहरूंच्या परराष्ट्रीय धोरणाला पाठिंबा दिला होता. कारण परराष्ट्रीय धोरण म्हणजे नेहरूंचें धोरण हें समीकरण त्यांच्याहि मनांत इतकें रुजलें गेलें होतें कीं परराष्ट्रीय धोरणाला विरोध करावयाचा म्हणजे नेहरूंना करावा लागणार व हें नेहरूंना "भारताचा जवाहर" मानणाऱ्या जनतेला रुचणार

5 'The Unity of India–' Collected Writings (1937-40) by Nehru. Published (1941) by Lindsay Drummond (London).

6 'Main Trends in Post-war American Foreign Policy' – Vera Micheles Dean – (Indian Council of World Affairs).

7 'The India I knew' (1897-1947) Sir Stanley Reed (Odhams Press Ltd. London) – page 251.





नाहीं. तेव्हां नेहरूंच्या प्रांतांत न शिरतां इतर मुद्द्यांवर बोललेलें बरें असें त्यांनीं ठरविलें. त्याच वेळीं नेहरूंचें धोरण यशस्वी होत चालल्याचीं चिन्हें दिसूं लागलीं होतीं. या परिस्थितीमुळें त्या वेळीं लोक विनोदानें म्हणत कीं कोणत्याहि पक्षाचे मंत्रिमंडळ अधिकारावर आलें तरी परराष्ट्रमंत्री म्हणून पं. नेहरूच रहाणार ! निवडणुकीमध्यें नेहरू व त्यांचें परराष्ट्रीय धोरण हाच कॅाँग्रेसचा हुकुमाचा एक्का होता.

स्वातंत्र्यपूर्व कालांतील परराष्ट्रीय धोरण व सध्यांचें परराष्ट्रीय धोरण यांमध्यें वरवर विसंगत दिसणारी व कांहींना खटकणारी एक गोष्ट म्हणजे भारताचें राष्ट्रकुलसभासदत्व. स्वातंत्र्यपूर्व काळांत पुढें आपण राष्ट्रकुलाचे पूर्ण सभासद राहूं याची अंधुकहि कल्पना कुणाच्याहि स्वप्नांत नव्हती. परन्तु भावनेच्या अधीन न होतां पंडितजींनीं भारताचें हित ओळखलें व राष्ट्रकुलसभासदत्व स्वीकारलें. ही कडू औषधाची गोळी पंडितजींच्या प्रेमळ हातानें आली म्हणूनच जनतेनें बिनतक्रार गिळली. राष्ट्रकुलसभासदत्वाचे फायदे आपल्याला काय मिळणार आहेत याची त्या वेळीं भारतीयांना कल्पनाहि नव्हती. नेहरू हे धोरणाचे प्रवक्ते आहेत असें म्हटलें तर भारताचें राष्ट्रकुलसभासदत्व जनतेच्या मनांत होतें त्याला त्यांनीं स्वतःची सही करून अधिकृत मान्यता दिली असें म्हणावें लागेल. पण अशी परिस्थिति नव्हती. जनतेच्या काय फायद्याचें आहे हें नेहरूंनीं सद्सद्विवेकबुद्धीनें ठरविलें व त्याप्रमाणें स्वतःच्या हिंमतीवर कॉमनवेल्थ-पंतप्रधानांच्या बैठकींत त्यांनीं निर्णय घेतला व परत आल्यावर पार्लमेंटमध्यें भाषण करून राष्ट्राला तो समजावून सांगितला. राष्ट्रानेंहि पंडितजी करतील तें हिताचें असें समजून त्या निर्णयाला मान्यता दिली.

नेहरूंना ज्याप्रमाणें इंग्लंड-अमेरिका व रशिया यांच्याबद्दल प्रेम वाटतें त्याप्रमाणें आग्नेय आशियांतील राष्ट्रांबद्दलहि त्यांना प्रेम वाटतें व त्यांच्या स्वातंत्र्याबद्दल काळजी वाटते. भारत व हीं राष्ट्रें यांचे सांस्कृतिक संबंध २००० वर्षांहूनहि जुने आहेत, असें ते नेहमी म्हणत असतात. भारतानें या राष्ट्रांना संस्कृति दिली, बौद्धधर्म दिला. अशोकानें या कार्याला फार मोठा हातभार लावला. विसाव्या शतकांतला आजचा भारतीय अशोक या लहान राष्ट्रांना स्वातंत्र्य व सुरक्षितता प्राप्त करून देण्याचा सतत यत्न करीत आहे. नेहरूंच्या या प्रेमांतून आपलें पूर्वेकडील परराष्ट्रीय धोरण विकसित झालें आहे.

काश्मीरच्या प्रश्नाचा विचार केला तर आपणांस हेंच आढळून येईल कीं काश्मीरच्या भौगोलिक व लष्करी स्थानमहात्म्याच्या बरोबरीनें काश्मीरबद्दल नेहरूंना वाटणारें स्वाभाविक प्रेम, त्यांचें संस्थानी कॅाँग्रेसचे अध्यक्षपद, शेख अब्दुल्लांची व त्यांची खास मैत्री, पं. काकच्या कारकीर्दींत त्यांच्यावरची काश्मीर प्रवेशाची बंदी हींहि कारणें काश्मीरचा प्रश्न परराष्ट्रीय खात्यांत येण्यास महत्त्वाचीं होतीं.[8] त्याशिवाय पं. नेहरूंच्या भारतीय धर्मातीत लोकशाहीच्या दृष्टीनेंहि काश्मीर भारतांत असणें आवश्यक होतें. यामुळें काश्मीरसाठीं भारत आज वाटेल तो त्याग करावयास सिद्ध आहे.

" भारताच्या परराष्ट्रीय धोरणाचीं विविध सूत्रें भारताच्या राष्ट्रीय जीवनांतून विकासित झालेलीं आहेत. राष्ट्रीय जीवनावर परिणाम करणाऱ्या शक्तींमध्यें देशाची भौगोलिक स्थिति, अर्थव्यवस्था, सामाजिक व वैचारिक राजकीय आदर्श, ऐतिहासिक घटनांमधून निर्माण झालेलीं मूल्यें वगैरेंचा समावेश होतो " असें डॅा. देशपांडे म्हणतात व यामुळें नेहरूंच्या जागीं दुसरा कोणताहि परराष्ट्रमंत्री असता तरी सामान्यपणें सध्यांचेंच परराष्ट्रीय धोरण चालूं राहिलें असतें असें त्यांना सुचवावयाचें आहे.

भौगोलिक परिस्थिति, अन्तर्गत अर्थव्यवस्था वगैरेंमुळें परराष्ट्रीय धोरण ठरतें हें निर्विवाद. तरीसुद्धां ' योजकस्तत्र दुर्लभः ' म्हणतात तें खोटें नाहीं. सर्व परिस्थिति अनुकूल असूनहि केवळ योजक चांगला न मिळाल्यानें देशाचें नुकसान झाल्याचीं अनेक उदाहरणें आपल्या इतिहासांत आहेत. सध्यांची अर्थव्यवस्था, भारताचे राजकीय आदर्श, सामाजिक व वैचारिक परंपरा या गोष्टी देशाला मुख्यतः कॅाँग्रेसनेंच दिलेल्या आहेत व कॅाँग्रेसचें परराष्ट्रीय धोरण आंखण्यामध्यें नेहरूंपेक्षां मोठा वांटा कोणाचाहि नाहीं. कॅाँग्रेसशिवाय

8 ' The Struggle for Kashmir – ' by Michael Brecher, Institute of Pacific Relations – (Oxford University Press – New-York 1953) – page 27.





इतर पक्ष सत्ताधिष्ठित झाले असते तर अर्थव्यवस्था, राजकीय आदर्श व वैचारिक परंपरा वेगळ्या झाल्या असत्या व त्याप्रमाणें परराष्ट्रीय धोरणहि बदललें असतें यांत शंका नाहीं. आज भारत राष्ट्रकुलांत असूनहि द. आफ्रिकेशीं भांडूं शकतो, चीनशी दोस्ती करूं शकतो, अमेरिकेची आर्थिक मदत घेऊनहि पाकिस्तान-अमेरिका लष्करी करारावर कडाडून हल्ला चढवितो, रशिया व चीनशी मैत्रीचे संबंध ठेवूनहि उत्तर-कोरियाला आक्रमक ठरवतो, किंवा संयुक्त राष्ट्रसंघांत प्रत्येक प्रश्नावर त्या प्रश्नाचा स्वतंत्रपणें अभ्यास करून मत देतो (–असें मत एखादे वेळीं तें योगायोगानें कोठल्या तरी एका गटाच्या बाजूचें असतें–) हें सर्व केवळ नेहरूच परराष्ट्रमंत्री आहेत म्हणूनच शक्य आहे. धोपट मार्गानें जाणाऱ्या इतर कोणत्याहि पक्षाच्या परराष्ट्रमंत्र्याला हें शक्य झालें नसतें.

परराष्ट्रीय खात्याचा गोवर्धन नेहरूंच्या करंगळीवर आहे. परराष्ट्रीय खात्यांतील इतर गोपांच्या काठ्यांचा त्याला आधार आहे तरी नेहरूंच्याच करंगळीमुळें तो उचलला गेला आहे यांत शंका नाहीं.

समजा, नेहरूंच्या ऐवजीं दुसरा कोणीतरी परराष्ट्रमंत्री झाला असता, तर काय झालें असतें ? कम्युनिस्ट पक्षाच्या ताब्यांत सरकार गेलें असतें किंवा यापुढें कधीं त्यांचा परराष्ट्रमंत्री निवडून आला तर काय होईल हें सांगणें नकोच. त्याचप्रमाणें उजव्या गटांपैकीं हिंदुसभा, जनसंघ, रा. स्व. संघ इत्यादीपैकीं कोणी परराष्ट्रमंत्री असता तर पाकिस्तान-अमेरिका-करारानंतर आपण रशियाची लष्करी मदत आनंदानें स्वीकारली असती किंवा प्रथमच अमेरिकेची मदत घेऊन अमेरिकेच्या गटांत गेलों असतों. बजेटपैकीं जवळ जवळ सर्व पैसा लष्करी सामर्थ्यावर खर्च करून टाकून, जनता उपासपोटीं असतांना भावी भारतीय साम्राज्याचीं दिवास्वप्नें पहात राहिलों असतों. उजव्या किंवा डाव्या कोणत्याहि गटांपैकीं सरकार आलें तर सध्याचें कोणत्याहि सत्ता-गटाला न मिळतां जागतिक शांतता टिकवून धरण्याचें धोरण राहिलें नसतें. राहता राहिला प्र. स. पक्ष. लोहिया परराष्ट्रमंत्री झालें असते तर आपण मागेंच पाकिस्तानांत सैन्य घुसविलें असतें व तिसऱ्या गटाची स्थापना करून जागतिक शांतता दूर ढकलली असती. सत्तागट बनविणें या प्रवृत्तीलाच आपला विरोध आहे व म्हणून नेहरू तिसरा गट या कल्पनेला विरोध करतात. कारण एकदां गट म्हटला कीं मग तो पहिला काय, दुसरा काय किंवा तिसरा काय; सत्तासंघर्षाची प्रवृत्ति सारखीच. त्यांतून जागतिक शांतता निर्माण कशी होणार ?

वरील विवेचनांवरून असें ध्यानांत येईल कीं नेहरूंशिवाय दुसरा कोणीहि परराष्ट्रमंत्री असता तर त्याला नेहरूंप्रमाणें फार तर बटनहोलमध्यें गुलाबाचें ताजें फूल अडकवितां आलें असतें पण नेहरूंप्रमाणें परराष्ट्रधोरण आंखता आलें नसतें. सध्याचें परराष्ट्रीय धोरण हें नेहरू-धोरण आहे. नेहरू त्याचे जनक आहेत. नेहरूंच्या नेतृत्वामुळेंच भारत आज स्वतंत्रपणें परराष्ट्रीय धोरण आंखूं शकतो व जगाला एक नवा मार्ग, नवी दिशा दाखवूं शकतो. त्यामुळें आ. कृपलानी म्हणतात त्याप्रमाणें परराष्ट्रीय धोरण जवाहरलालजींच्यावर संपूर्णपणें सोंपवून जनतेनें अन्तर्गत प्रश्न सोडवून नेहरूंच्या धोरणामागें शक्ति उत्पन्न केली पाहिजे.

नेहरूंच्या निधर्मी लोकशाहीप्रमाणें त्यांच्या मागें काय होईल हें एक काळच ठरवूं शकेल. पण निदान आज तरी सर्व भारतीयांनीं नेहरूंचें अत्यंत कृतज्ञ राहिलें पाहिजे.

तिसरी शक्ति

तिसऱ्या शक्तीचा अर्थ असा कीं जी शक्ति दंड-शक्तीहून निराळी आणि हिंसाशक्तीच्या विरुद्ध आहे. अशी शक्ति जनतेची होय. जनतेनें स्वतःच्याच शक्तीनें काम करायला शिकलें पाहिजे. सरकारी शक्तीचें क्षेत्र उत्तरोत्तर कमी होत गेलें पाहिजे. माझी तर अशी मागणी आहे कीं शिक्षणावर सरकारची सत्ता चालूं नये. आज न्यायदानाच्या बाबतींत हें तत्त्व मान्य झालें आहे. आज सरकार कायदे करतें व त्यांच्या आधारें न्यायविभाग न्यायदान करतो. मला तर हें इष्ट वाटतें कीं कायदे करण्याची सत्ताहि न्याय-विभागाकडेच असावी. रागद्वेषरहित, प्रज्ञावान् आणि दूरदर्शी लोकांच्या मंडळानें हें कायदे करण्याचें व न्यायदानाचें काम करावें. आज न्यायविभाग जसा स्वतंत्र आहे तसा शिक्षणविभागहि स्वतंत्र असावा. गांवांतील प्रज्ञावान् लोकांनीं हें शिक्षणाचें काम हातीं घ्यावें. तसें झाल्यास स्वतंत्र प्रयोग केले जातील, विचारशक्ति स्वतंत्र राहील आणि विकास मोकळे-पणानें होईल. — आचार्य विनोबा.

[' सर्वोदय ' (ऑगस्ट १९५४) पान ५५].





श्री. दि. के. बेडेकर

कोंकणीचा विकास

साम्राज्यशाहीचा स्वभावच हिंस्त्र आहे. प्रबळ अशी नवी साम्राज्यशाही डलसच्या उन्मादानें जगावर संकट आणूं पाहात आहे तर दुबळी व जीर्ण साम्राज्यशाही सालाझारच्या हटवादीपणानें आज थैमान घालीत आहे. पण आज साम्राज्यशाहीच्या पराजयाचा काळ आहे. गोमंतक हा पोर्तुगालचा भाग आहे असा मूर्खपणाचा भूगोल शिकविण्याची वेळ आतां उरलेली नाहीं. गोमंतक हा भारताचा आहे ही गोष्ट थोडयाच दिवसांत स्पष्ट होणार आहे. गोमंतकीय जनतेला भारतांतील इतर जनतेबरोबरच स्वाभिमानानें प्रगति कशी करतां येईल हा प्रश्नच आतां महत्त्वाचा आहे.

या भवितव्याच्या बाबतींत भारतीयांनीं, व विशेषतः महाराष्ट्रीयांनीं, आपली भूमिका स्पष्ट करणें आतां जरूर आहे. गोमंतकीयांच्या भवितव्याचा प्रश्न म्हणजे केवळ आर्थिक व राजकीय प्रश्न नाहीं. तो एक सांस्कृतिक प्रश्नहि आहे व यांत गोमंतकीयांच्या भाषेच्या म्हणजे कोंकणीच्या भवितव्याचा प्रश्न महत्त्वाचा आहे. या बाबतींत आपण मराठी भाषिकांनीं आपली भूमिका कोणची ठेवावी ? हा प्रश्न आजवर पुष्कळ चर्चिला गेला आहे; परंतु त्या प्रश्नाचें उत्तर आज आपण कसें देतों यावर पुढील कित्येक घडामोडी अवलंबून राहणार आहेत.

कोंकणी व मराठी यांच्या परस्पर-संबंधाच्या बाबतींत तीन पर्याय संभवतात, ते असे:

(१) कोंकणी व मराठी यांच्यांतील अंतर कायम ठेवून तें वाढविणें.

(२) कोंकणी व मराठी यांच्यांतील अंतर अमान्य करून मराठीच्या वर्चस्वांत कोंकणीला विलीन करणें.

(३) कोंकणी व मराठी यांच्यांतील अंतर मान्य करून तें क्रमशः कमी करण्याचा प्रयत्न करणें व कोंकणीच्या विकासांत पर्यायानें मराठीचीहि समृद्धता वाढत जाईल असें मानणें.

यांपैकीं प्रत्येक पर्याय मानणारे लोक आज गोमंतकांत व महाराष्ट्रांत आहेत. या सर्व लोकांनीं आज एकमेकांवर हेतूंचे आरोप न करतां एकमेकाची भूमिका नीट समजावून घेणें जरूर आहे. अशा तऱ्हेनें संथपणानें व सर्व बाजूंनीं विचार केल्यास या तीन पर्यायांपैकीं कोणता पर्याय सर्वांना श्रेयस्कर ठरेल हें आपल्याला पाहतां येईल; किंवा चौथाहि कांहीं मार्ग काढतां येईल.

पहिला पर्याय मानणारे लोक आज दोन गोष्टींवर भर देत आहेत. त्यांच्या मतें, गोमंतकांतील कोंकणीचा पोर्तुगीज भाषेशीं व रोमन लिपीशी जो संबंध जोडला गेला आहे, तो अबाधित राहणें जरूर आहे. पण त्यांचें हें मत दूरदृष्टीनें पाहतां कोंकणीच्या विकासाला मारक ठरणारें आहे. कारण कोंकणी भाषा संपन्न व्हावयाची असेल तर तिचे भारतीय भाषांशीं, विशेषतः मराठी व हिंदी या भाषांशीं, संबंध दृढ होत गेले पाहिजेत. त्यासाठीं कोंकणीनें नागरी लिपीचा स्वीकार करावयास हवाच. पोर्तुगीज भाषेशीं असलेला संबंध तोडण्याचा यांत प्रश्नच येत नाहीं. कारण, आपलें सर्वांचें वैर आहे तें फक्त हुकुमशाहीशीं आहे. पोर्तुगीज जनतेशीं व भाषेशीं आपलें वैर नाहीं. म्हणूनच इंग्रजी, फ्रेन्च, जर्मन इत्यादि युरोपीय भाषांप्रमाणें पोर्तुगीज भाषेशीं व विचारसंपदेशीं संबंध ठेवणें हें केव्हांहि योग्यच ठरेल. परंतु रोमन लिपीचा अडसर घालूं पाहणें व भारतीय भाषांशीं, व विशेषतः मराठीशीं संबंध तोडूं पाहणें हें मात्र गोमंतकीय जनतेच्या स्वाभाविक विकासाच्या दृष्टीनेंच आत्मघातकीपणाचें ठरणारें आहे.

दुसरा पर्याय मानणाऱ्या लोकांची भूमिका आतां थोडक्यांत पाहूं. हा पर्याय मानतांना खरोखर वस्तुस्थितीकडे डोळेझांक होत नाहीं काय ? कोंकणी व मराठी यांच्यांतील अंतर फारच थोडें आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे. पण तें अंतर साफ नाकारतां येतें कां ? श्री. वालावलकर व श्री. कत्रे-प्रभृति भाषाशास्त्रज्ञांच्या मतें कोंकणीचें स्वतःचें असें व्याकरण आहे. अर्थातच,





वऱ्हाडचें मराठी व पुण्याचें मराठी किंवा खानदेशी मराठी व मराठवाड्यांतील मराठी यांत जे सूक्ष्म फरक आढळतात त्या फरकांपेक्षां भिन्न असें अंतर मराठी व कोंकणी यांच्यांत आहे. एकंदर कोंकणपट्टींतील कोंकणींतहि पुन्हां स्थानपरत्वें, व कांहीं वेळीं समूहपरत्वें, फरक आहेतच; पण त्यांच्याकडे बोट दाखवून मराठी व कोंकणी यांच्यांतील जाणवणारें अंतर नाकारणें योग्य नाहीं.

अर्थांतच, कोंकणीचा विकास न होता तिचें विलीनीकरण व्हावें ही भूमिका बरोबर नाहीं. मराठी भाषा ही कोंकणीच्या मानानें फार प्रगल्भ व संपन्न आहे, शिक्षणासाठीं पुस्तकें इत्यादि साधनें मराठींत पुष्कळ निर्माण झालेलीं आहेत हें सर्व खरें. परंतु या सोयीचा लाभ मिळावा म्हणून कोंकणीचा कोंकणीभाषिकांनीं त्याग करावा असें म्हणणें योग्य नाहीं. उलट, अशाच सोयी जर कोंकणींत उपलब्ध करून देण्यासाठीं सर्वांनींच प्रयत्न केले तर कोंकणी भाषिकांमध्यें झपाट्यानें ज्ञानप्रसार होणें सुलभ होईल. मातृभाषेंतून शिक्षण व ज्ञानप्रसार होणें हीच गोष्ट केव्हांहि जनहिताच्या दृष्टीनें आपण मान्य केली पाहिजे.

पहिले दोन पर्याय सदोष असल्यामुळें साहजिकच तिसरा पर्याय उरतो व तोच कोंकणी व मराठी या उभयतांच्या समृद्धीस पोषक ठरणारा आहे. कोंकणी व मराठी यांत अंतर आहे पण तें क्रमशः कमी करतां येण्यासारखें अंतर आहे ही गोष्ट या तिसऱ्या भूमिकेच्या बुडाशीं आहे. नागरी लिपीचा स्वीकार करणें ही प्राथमिक व आवश्यक गोष्ट केली कीं कोंकणीच्या विकासाचा मार्ग हाच तिचे व मराठीचे संबंध दृढ होत जाण्याचा मार्ग आहे. ही गोष्ट सहजगत्याच घडणारी आहे व यांत वर्चस्वाचा किंवा कृत्रिम दडपणाचा प्रश्नच उद्भवणार नाहीं.

मराठी व कोंकणी यांच्यांत अंगचाच एकजीवपणा आहे. म्हणूनच कोंकणीची समृद्धि व विकास हा मराठीला बाधक ठरण्याची कल्पनाच कशी करतां येईल ? हा विकास पोर्तुगीज भाषेच्या कृत्रिम दडपणामुळें उलट्या व भ्रष्ट दिशेनें होत जाण्याचा धोका पूर्वी होता. पण तो धोका नाहींसा केल्यावर असें मानण्यास हरकत नाहीं कीं कोंकणी भाषेंत ललित, शास्त्रीय, वृत्तपत्रीय व शैक्षणिक साहित्य निर्माण होण्यानें मराठीच्या साहित्यवृद्धीला बाधा न येतां परोक्षपणें एक प्रकारचें बळच येत जाईल.

मराठी भाषिकांच्या दृष्टीनें व गोमंतकीयांच्या सर्वांगीण, विशेषतः सांस्कृतिक विकासाच्या दृष्टीनें वर जी तिसरी भूमिका मांडण्यांत आली तिच्याविषयींहि पुष्कळ शंका घेतां येतील. परंतु तीन भूमिकांपैकीं मला ती सर्वांत जास्त उपकारक वाटते. ही गोष्ट मांडतांना मला जाणीव आहे कीं प्रत्येक भूमिकेचें समर्थन करणारे लोक अधिकारसंपन्न आहेत व गोमंतकाच्या व महाराष्ट्राच्या हिताच्या दृष्टीनेंच आपापली भूमिका मांडीत आहेत.

पण, माझ्यासारख्याच्या पुढें आज हा प्रश्न आहे कीं या भिन्न भूमिका घेणारे लोक एकत्र बसून सर्व सांधकबाधक गोष्टींचा विचार करूं शकणार नाहींत काय ? व असा विचारविनिमय घडून आल्यावर यांतून कांहीं श्रेयस्कर मार्ग सर्वांना मिळून सांपडणार नाहीं काय ? — महाराष्ट्रांतील व गोमंतकांतील साहित्यसंस्थांनीं व भाषाविषयक प्रश्नाचा विचार करणारांनीं असा प्रयत्न तांतडीनें करण्याची वेळ आली आहे. गोमंतकांतील मुक्तिसंग्रामामध्यें कोंकणीचा अभिमान हें पूर्वीपासूनच एक बलस्थान झालेलें आहे व या भाषेच्या अभिमानाचा दुवा आज तेथील हिंदु व ख्रिस्ती जनतेला सांधणारी मोठी बाब आहे. म्हणूनच, गोमंतकाच्या मुक्ततेसाठीं गोमंतकाबद्दलचें प्रेम व कोंकणीचा अभिमान या भावनांनीं प्रेरित झालेले हिंदु व ख्रिश्चन गोमंतकीय आज एक दिलानें लढत आहेत व महाराष्ट्रांतील सर्व राजकीय विचारांचे पक्ष व जनता या मुक्तिसंग्रामाला पाठिंबा देत आहेत. या एकवटलेल्या शक्तीकडे पाहूनच अशी आशा वाटते कीं भाषिक व सांस्कृतिक बाबतींतहि हीच व्यापक एकजूट सांधणें व दृढ करणें शक्य होईल.





एका पहाणीचा परिचय : प्रा. अ. रा. कामत

पुण्यांतील हायस्कूल-विद्यार्थी

बदलत्या सामाजिक परिस्थितींत नवी पिढी केंद्रस्थानीं असते आणि विद्यार्थी हा त्या नव्या पिढीचा एक अतिशय महत्त्वाचा घटक समजला जातो. हा विद्यार्थी आहे तरी कोण, राहतो कसा, कोणत्या गोष्टींचा व कशा प्रकारें विचार करतो इत्यादींविषयीं जेवढी माहिती उपलब्ध होईल तेवढी हवीच. कांहीं दिवसांपूर्वी पुण्यांतील हायस्कूल विद्यार्थ्यांविषयीं डॉ. देसाई यांनीं केलेल्या एका पाहणीचा वृत्तांत माझ्या वाचनांत आला. त्यांत संकलित केलेली माहिती व तिच्यावरून निघणारे निष्कर्ष अनेक दृष्टींनीं विचारणीय आहेत. कांहीं निष्कर्ष तर विद्यार्थ्यांविषयींच्या रूढ समजुतींना धक्का देणारे, निदान फेरविचार करावयास लावणारे आहेत.

एका अर्थी ही पाहाणी मर्यादित स्वरूपाची आहे. पुण्यांत मराठींतून शिकविणारीं २५ हाय स्कुलें आहेत. त्यांपैकीं दहाव्या व अकराव्या इयत्तांमधील – म्हणजे एस्. एस्. सी. परीक्षेला बसणारा व त्यामागें एक वर्ष असणारा वर्ग – विद्यार्थ्यांतून शेंकडा वीस टक्के विद्यार्थी प्रतीक (सँपल) म्हणून निवडण्यांत आले. या प्रतीकांत एकूण ८४९ विद्यार्थी समाविष्ट झाले, त्यांचा तपशील पुढीलप्रमाणें :

	दहावी	अकरावी	एकूण
मुलें	३४१	२६०	६०१
मुली	१३३	११५	२४८
	४७४	३७५	८४९

तेव्हां सर्व हायस्कूल विद्यार्थ्यांची प्रातिनिधिक अशी ही पाहाणी नाहीं. केवळ मराठींतून शिकविणाऱ्या शाळांतील दहाव्या व अकराव्या इयत्तांमधील विद्यार्थ्यांची प्रातिनिधिक एवढेंच तिचें स्वरूप आहे. पुढील संशोधनाला मार्गदर्शक अनुमानें काढण्यास या पाहाणीची मदत व्हावी इतकाच या पाहाणीचा मर्यादित उद्देश आहे असें लेखकानें स्वतःच नमूद केलें आहे. प्रतीकांत समावेश झालेल्या विद्यार्थ्यांना सुमारें ५० चे वर मुख्य सदरें असलेली प्रश्नावलि देऊन तिचीं उत्तरें लिहिण्यास सांगण्यांत आलें होतें. हे प्रश्न विविध स्वरूपाचे होते हें पुढील उदाहरणांवरून दिसून येईल. सर्वांनींच सर्व प्रश्नांचीं उत्तरें दिलीं असें नाहीं, पण बहुतेकांनीं दिलीं. वरील प्रतीकांत शेंकडा २० टक्के म्हणजे दर पांचांपैकीं एक विद्यार्थी घेतला असल्यानें, प्रश्नपद्धति योग्य मानली व संकलनावरून निष्कर्ष काढण्याची पद्धति बरोबर होती असें समजलें, तर हे निष्कर्ष दहाव्या, अकराव्या इयत्तांमधील विद्यार्थ्यांचें सामुदायिक चित्र यथार्थतेनें (संख्याशास्त्राच्या मर्यादा जमेस धरून) उभें करतात असें म्हणतां येईल.

हे विद्यार्थी कोणत्या विभागांतील व समाजाच्या कोणत्या थरांतील आहेत ? शेंकडा ७५ विद्यार्थी सदाशिव, शुक्रवार, शिवाजीनगर, शनवार, बुधवार, नारायण आणि कसबा या सात पेठांत राहाणारे आहेत. सुमारें $\frac{1}{4}$ विद्यार्थी केवळ सदाशिव पेठेंत राहाणारे आणि निम्म्यांहून कमी विद्यार्थी सदाशिव, शनवार, नारायण, बुधवार या चार पेठांतले आहेत. वरील सात पेठांत आणि विशेषतः या चार पेठांतली वस्ती पांढरपेशा व ब्राह्मणवर्गाची आहे व बहुसंख्य विद्यार्थी याच वर्गांतून येतात असें दिसतें. जातवार विभागणी हेंच दाखविते : ब्राह्मण ६० टक्के, मराठा १४ टक्के व इतर जाती २६ टक्के–अशी विभागणी आहे. पुढार-

---

बडोदा विश्वविद्यालयांतील समाजशास्त्राचे प्राध्यापक डॉ. देसाई हे दोन वर्षांपूर्वी पुणें येथील 'डेक्कन कॉलेज संशोधनसंस्थे'त प्राध्यापक होते. त्यावेळीं त्यांनीं केलेली विद्यार्थ्यांची पाहणी प्रसिद्ध झाली आहे : 'High School Students in Poona' (1953) by Dr. I. P. Desai, Deccan College Monograph Series 12, Rs. 10. त्या पाहणीचा प्रस्तुत लेखांत संक्षिप्त परिचय करून दिला आहे.





लेल्या जाती व मागासलेल्या किंवा फारशा न पुढारलेल्या जाती (Advanced आणि Intermediate किंवा Intermediate Castes) अशी विभागणी केली तर शेंकडा ६७ व ३३ असें प्रमाण पडतें. १९३७–३८ सालीं हें प्रमाण ७८ व २२ टक्के असें होतें. मागासलेल्या जमातींत शिक्षणाचें प्रमाण वाढत आहे असें दिसतें. पण ही गति समाधानकारक आहे किंवा कसें हा प्रश्न समाजसुधारकांवरच सोंपविणें इष्ट ! मागासलेल्या समाजांतील विद्यार्थ्यांचें प्रमाण वाढल्यामुळें शाळेच्या व शाळेबाहेरील जगांत कोणत्या समस्या निर्माण होतात याचें डॉ. देसाई यांनीं थोडक्यांत विवेचन केलें आहे. पण तो भाग पाहाणींतून निघालेला निष्कर्ष नसल्यानें त्याचा येथें उल्लेख करीत नाहीं.

हायस्कुलें कोणत्या ठिकाणीं आहेत हें पाहिलें कीं मागणीप्रमाणें पुरवठा या तत्त्वानुसार तीं निघालेलीं असावींत असें दिसतें. डॉ. देसाई यांनीं पुण्याच्या लोकवस्तीच्या विभागणीचें व हायस्कुलांच्या जागांचें एक स्थूल चित्र दिलें आहे तें उद्‌बोधक आहे यांत शंका नाहीं. एकूण पंचवीस शाळांपैकीं पंधरा शाळा खुद्द पुढारलेल्या वस्तींत आहेत; आणखी तीन शाळा त्यांचे जवळच आहेत; या संख्येंत शिवाजीनगर पेठेंतील तीन शाळा मिळविल्या कीं शहराच्या पश्चिम विभागांत २१ व पूर्वविभागांत ४ अशी वांटणी होते. ज्या शाळा पुढारलेल्या वस्तींत नाहींत त्यांच्या इमारतीहि बहुधा वाड्यासारख्या जुन्या तऱ्हेच्या आहेत. तेव्हां विद्या व संस्कृति यांचें माहेरघर जें पुणें शहर तेथें सुद्धां सध्यांच्या समाजरचनेला अनुसरूनच विद्यादान होतें असें म्हणण्यास हरकत दिसत नाहीं.

या मुलांचे पालक कोणते व्यवसाय करतात ? हा प्रश्नहि वरील प्रश्नांशीं संबद्ध आहे हें उघड आहे. शेंकडा ६४ मुलांचे पालक पांढरपेशे – कारकून, शिक्षक, हपीसर, डॉक्टर, वकील इत्यादि व्यवसाय करणारे आहेत असें दिसून आलें. शेंकडा ८ मुलांचे पालक पेन्शनर आहेत व त्यांचेहि व्यवसाय बहुधा वरील प्रकारचेच असले पाहिजेत. शेंकडा १९ टक्के मुलांनीं आपले पालक छोटा धंदा करतात असें सांगितलें व २ टक्के मुलांनीं आपले पालक भिक्षुकी करतात अशी माहिती दिली. पुण्यांतील हा जुना ' व्यवसाय ' अद्यापहि कसबसा जीव धरून आहे असें दिसतें. पण सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट ही कीं फक्त ३ टक्के मुलांचे पालक कामगार किंवा कचेऱ्यांतील शिपाई अशासारख्या व्यवसायांत आहेत.

शेंकडा ३५ मुलांच्या पालकांचीं स्वतःचीं घरें आहेत. प्रा. ध. रा. गाडगीळ यांनीं पुणें शहराच्या केलेल्या पाहाणींत शेंकडा १४ पुणेकर स्वतःच्या वरील घरांत राहतात असें दिसून आलें आहे. वरील प्रतीक (sample) हें सबंध पुणें शहराचें प्रातिनिधिक नाहीं, आणि स्वतःचें घर असणाऱ्यांचें प्रमाण उत्पन्नानुसार वाढतें, हें ध्यानांत घेतलें कीं, वरील विद्यार्थ्यांपैकीं जवळजवळ तिसरा हिस्सा मुलें स्वतःच्या घरांत राहतात हा निष्कर्ष बरोबर वाटतो. भाड्याच्या घरांत राहणाऱ्या पालकांची संख्या याहून बरीच मोठी असावी असा माझा स्थूल समज होता, त्याला या पाहाणीनें दुजोरा मिळत नाहीं म्हणून ही गोष्ट येथें मुद्दाम नमूद केली आहे.

पालकांच्या मिळकतीचें कोष्टक स्थूलमानानें बरोबर असावें. सोळा-सतरा वर्षांच्या विद्यार्थ्याला याबाबत बिनचुक माहिती असेलच असा भरंवसा नाहीं. म्हणून वरील कोष्टकावरून फारसे निष्कर्ष काढणें योग्य होणार नाहीं. त्याचप्रमाणें कुटुंब एकत्र आहे कीं विभक्त आहे याची बिनचूक माहिती प्रश्नावलीवरून मिळविणें शक्य होणार नाहीं. त्याकरितां तोंडी प्रश्न विचारल्यास अधिक खात्रीची माहिती मिळाली असती. मुलांच्या वयाबद्दलची माहितीहि खात्रीलायक वाटत नाहीं. कारण दहावींतल्या मुलींचें सरासरी वय १६·२७ वर्षे व अकरावींतल्या मुलींचें सरासरी वय १६·७८ वर्षे – या दोन आकड्यांत स्थूलमानानें एका वर्षाचा फरक दिसून यावयास हवा होता. प्रश्न विचारतांना वयाऐवजीं जन्मतारीख विचारली असती, किंवा शाळेच्या दप्तरांतून ही माहिती घेतली असती तर बरें झालें असतें. तसेंच मुलींचें सरासरी वय त्याच वर्गांतील मुलांच्या सरासरी वयाहून कमी दिसतें. पंधरावीस वर्षांपूर्वीं तरी याहून उलट परिस्थिति होती. तिच्यांत आतां फरक पडला असल्यास तो सिद्ध करण्यासाठीं याहून अधिक खात्रीलायक माहिती मिळविणें जरूर आहे.

विद्यार्थ्यांच्या अभ्यासांतील तयारीचें मान मोजण्या-





श्री. व. भ. कर्णिक

इंडोचीनमधील युद्धविराम

जिनीव्हा परिषद् यशस्वी झाली आणि आठ वर्षें चाललेलें इंडोचीनमधील युद्ध थांबलें ही आजकालच्या जागतिक राजकारणांतील एक अत्यंत आनंदाची अशी घटना आहे. या घटनेमुळें इंडोचीनमधील युद्ध थांबलें, एवढेंच नव्हे तर अगदीं अंगावर आलेलें जागतिक महायुद्धाचे संकट टळलें असें म्हणावयास हरकत नाहीं.

परिषद् यशस्वी झाली नसती तर तिसऱ्या महायुद्धाचे नगारे जगभर झडायला लागले असते. युद्ध चालूं ठेवण्यासाठीं फ्रान्सला इंग्लंड-अमेरिकेची मदत घ्यावी लागली असती. इंग्लंड व अमेरिका एका बाजूनें उभी राहिल्याबरोबर चीन व रशिया दुसऱ्या बाजूनें उभे राहिले असते आणि मग क्षणार्धांत युद्ध इंडोचीनपुरतें मर्यादित न राहतां त्याच्या ज्वाळा साऱ्या जगभर पसरल्या असत्या.

इंडोचीनमधील लढाईचें खरें स्वरूप

इंडोचीनमधील युद्ध हें व्हिएटनामी जनतेचें फ्रेंच साम्राज्यशाहीविरुद्ध पुकारलेलें राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचें युद्ध होतें असा एक समज प्रचलित आहे. हा समज कम्युनिस्टांना फायदेशीर ठरणारा होता म्हणून त्यांनीं अट्टहासानें त्याचा जगभर प्रचार केला. भारतामध्यें पुष्कळ मंडळी त्या प्रचाराला बळी पडलीं आहेत. सुरुवातीला युद्धाचें स्वरूप स्वातंत्र्यवादी होतें हें खरें; पण गेल्या आठ वर्षांत तें मूळचें स्वरूप अजिबात पालटून गेलें. डॉ. हो-चि-मिन्ह हे स्वतः कम्युनिस्ट आहेत, त्यांच्या नेतृत्वाखाली राष्ट्रीय चळवळीचें कम्युनिस्ट चळवळीमध्यें रूपांतर झालें आणि राष्ट्रीय स्वातंत्र्यासाठीं लढण्याऐवजीं कम्युनिस्ट-सत्तेच्या प्रस्थापनेसाठीं त्यांची लढाई सुरू झाली. चळवळीच्या स्वरूपामध्यें हा फरक पडला म्हणूनच तिच्यामध्यें दुफळी पडली आणि देशांतील अनेक गट हो-चि-मिन्हच्या पक्षांतून बाहेर पडले.

फ्रेंच सरकारनें योग्य तें धोरण स्वीकारलें असतें तर हो-चि-मिन्ह-विरोधी गटांना एकत्र येवून व राष्ट्रीय स्वातंत्र्य हस्तगत करून व्हिएटनाममध्यें लोकशाही राज्य स्थापन करतां आलें असतें. पण फ्रेंच सरकारला एक तर सत्तेचा लोभ सुटला नाहीं आणि दुसरें म्हणजे बाओ दायसारख्या सरंजामदारी राजवटीच्या पुरस्कर्त्यांवरच त्यांनीं आपला सारा भार टाकला. त्यामुळें राष्ट्रीय स्वातंत्र्यवादी पण लोकशाही स्वरूपाची अशी जी सार्वत्रिक चळवळ देशामध्यें वाढायला हवी होती ती वाढूं शकली नाहीं.

डॉ. हो-चि-मिन्ह यांचें आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट चळवळीशीं जे संबंध होते त्यांच्यामुळें त्यांच्या सशस्त्र लढ्याला चीन व रशिया यांची सहानुभूति व प्रत्यक्ष मदत मिळूं लागली. उलट, हो-चि-मिन्हचा विजय झाला तर इंडोचीनमध्यें कम्युनिस्ट राजवट स्थापन होईल या धास्तीनें फ्रान्सला इंग्लंड व अमेरिकेची मदत होऊं लागली. या दुहेरी मदतीमुळें इंडोचीनमधील युद्ध हें राष्ट्रगटांच्या सत्तास्पर्धेंतील एक नाजुक प्रकरण बनलें. लढाई जरी प्रत्यक्षपणें हो-चि-मिन्ह यांची व्हिएटमिन्ह आणि फ्रान्स आणि व्हिएटनाम यांच्यामध्येंच लढली जात होती, तरी एका बाजूला चीन व रशिया उभे होते तर दुसऱ्या बाजूला अमेरिका व इंग्लंड उभे होते. लढाईमध्यें या दोन प्रतिस्पर्धी राष्ट्रगटांचे हितसंबंध गुंतलेले होते. लढाईचें हें खरें स्वरूप ध्यानांत घेतल्याखेरीज आशिया-खंडांतील एका मागासलेल्या देशांतील या लढाईला जगाच्या राजकारणांत एवढें महत्त्व कां प्राप्त झालें तें समजणार नाहीं.

आठ वर्षें फ्रान्स ही लढाई लढत होतें. लढाईमध्यें फ्रान्सनें अगणित पैसा ओतला, मनुष्यहानीहि पुष्कळ सोसली; पण लढाईचा अंत लागला नाहीं. अमेरिकेकडून फ्रान्सला साधनसामग्री व पैसा मिळत होता, पण तेवढ्या मदतीच्या बळावर युद्ध जिंकणें शक्य नव्हतें. विरुद्ध बाजूलाहि चीन व रशियाकडून पैसा व साधनसामग्री मिळत होती आणि विरुद्ध बाजूकडे माणसांचा तुटवडा नव्हता. शिवाय व्हिएट-मिन्ह स्वतःच्या देशांत लढत होती, फ्रान्सच्या सैनिकांना परक्या देशांत परक्या देशासाठीं लढावें लागत होतें. इंडोचीनमधील देशांना फ्रान्सनें संपूर्ण स्वातंत्र्य दिलें असतें तर त्या देशांतील लोकांमध्यें युद्धाबद्दल उत्साह निर्माण झाला असता. पण तें न केल्यामुळें व्हिएटनाम, कँबोडिया व लाओस यांच्या सेना प्राणपणानें लढत नव्हत्या. लढाई आपली





आहे व ती आपण जिंकलीच पाहिजे, हा निर्धार त्यांच्या ठिकाणीं दिसत नव्हता. त्यामुळें लढाईमध्यें व्हिएटमिन्हची सारखी सरशीच होत गेली. या वर्षाच्या सुरवातीपासून तर लढाईचें पारडें हलके हलके व्हिएटमिन्हकडे जास्त जास्त झुकूं लागलें होतें. फ्रान्सनें कांहीं कांहीं ठिकाणीं मोठया मर्दुमकीनें लढाई लढवली. दि बी फू (Dien Bien Fue) येथील लढाई या दृष्टीनें मोठी संस्मरणीय आहे. पण ती मर्दुमकी अपेशी ठरणार अशीं चिन्हें दिसूं लागलीं होतीं.

फ्रान्सचा असा पराभव होत असतांना अमेरिका-आदीकरून पाश्चात्त्य राष्ट्रांना स्वस्थ बसणें शक्य नव्हतें. तो पराभव टाळण्यासाठीं त्यांनीं आपल्या प्रयत्नांची पराकाष्ठा करावी हें साहजिकच होतें. कारण पराभव झाला असतां तर तो एकटया फ्रान्सचा पराभव ठरला नसता. सबंध पाश्चात्त्य राष्ट्रगटांचा तो पराभव ठरला असता. विजयामुळें कम्युनिस्ट गटाला इंडोचीन तर मिळाला असताच, पण आशिया-खंडाच्या या भू-भागांतील त्यांचें वर्चस्व दसपटीनें वाढून थायलंड, मलाया, बर्मा-आदिकरून राष्ट्रेंहि कम्युनिस्ट आवर्तांत ओढलीं गेलीं असतीं. अमेरिकेला या परिणामांची कल्पना होती, म्हणून फ्रान्सचा इंडोचीनमध्यें पराभव होतां कामा नये असा तिनें चंग बांधला होता.

कम्युनिस्ट राष्ट्रगटाचें बदललेलें धोरण

फ्रान्सचा पराभव टाळण्यासाठी स्वतंत्र गटांतील सर्व राष्ट्रांनीं फ्रान्सच्या मदतीसाठीं इंडोचीनमधील युद्धांत पडावें अशी अमेरिकेची इच्छा होती. त्या दृष्टीनें अमेरिकेचे परराष्ट्रमंत्री श्री. डलेस यांनीं खूप खटपटी केल्या. त्या खटपटीमुळें युद्धाचा विस्तार होईल आणि तिसऱ्या महायुद्धाचा वणवा पेटेल अशी परिस्थति कांहीं काळ निर्माण झाली होती. डलेस यांची अजस्र प्रतिहल्ल्याची (massive retaliation ची) योजना मान्य झाली असती तर महायुद्धाचा भडका उडायला वेळ लागला नसता. पण सुदैवानें याच सुमारास कम्युनिस्ट गटानें तडजोडीची भाषा बोलायला सुरवात केलेली होती. जिनीव्हा-परिषद् भरण्याची वेळ जवळ येऊन ठेपली होती. कोलंबो येथें भरलेल्या आशियाई स्वतंत्र राष्ट्रांच्या पंतप्रधानांच्या परिषदेनें 'युद्ध थांबवा' अशी उभय पक्षांना विनंति केलेली होती. फ्रान्स युद्धाला कंटाळलें होतें आणि सामोपचाराचे प्रयत्न पुरते फसल्याखेरीज युद्ध वाढविण्याची तयारी करूं नये अशी इंग्लंडची भूमिका होती.या सर्व कारणांमुळें निर्वाणीचें धोरण स्वीकारण्यापूर्वी तडजोडीचे अखेरचे प्रयत्न करून पहावे असें ठरलें आणि बर्लिन येथें ठरल्याप्रमाणें, जिनीव्हामुक्कामीं वाटाघाटीचीं बोलणीं सुरू झालीं.

सुरवातीला तरी जिनीव्हा-परिषद् यशस्वी होईल असें वाटत नव्हतें. पण उत्तरार्धांत परिस्थिति पालटली आणि वाटाघाटी यशस्वी ठरल्या. यशाचे मानकरी अनेक आहेत, पण त्यांमध्यें इंग्लंडचे परराष्ट्रमंत्री श्री. ईडन आणि सोव्हिएट रशियाचे परराष्ट्रमंत्री श्री. मोलोटॉव्ह् यांच्याकडे मानाचा मोटा वांटा जातो. त्यांनीं परिषदेचें काम अत्यंत शांतपणें, धीरानें आणि मनमिळाऊपणानें चालविलें म्हणूनच ती यशस्वी होऊं शकली. त्यांच्या जोडीला भारताचे श्री. मेनन यांची पडद्यामागील शिष्टाईहि उपयोगी पडली. फ्रान्सचे पंतप्रधान श्री. मँदे फ्रान्स यांच्या धिटाईचा आणि चतुराईचाहि या ठिकाणीं उल्लेख केला पाहिजे. तसेंच चीनचे पंतप्रधान श्री. चौ एन् लाय यांनीं व व्हिएटनाम, व्हिएटमिन्ह, कॉंबोडिया व लाओस यांच्या प्रतिनिधींनीं, समजूतदारपणा दाखविला म्हणूनच तडजोड होऊं शकली हें देखील नमूद केलें पाहिजे. तडजोड झाली व युद्धविरामाचे करार होऊं शकले याचें खरें कारण अर्थातच कम्युनिस्ट राष्ट्रगटाच्या बदललेल्या धोरणामध्यें शोधलें पाहिजे. त्यांच्या धोरणामध्यें बदल झाला म्हणूनच तडजोड होऊं शकली. धोरणामध्यें जो बदल घडला त्याचीं कारणें अनेक आहेत. युद्ध पेटतें ठेवलें तर महायुद्धाचा भडका उडेल अशी अमेरिकेच्या धोरणावरून आतां त्यांची खात्री पटली होती. कणखर धोरण ठेवलें कीं इंग्लंड, फ्रान्स, अमेरिका-आदिकरून सर्व पाश्चात्त्य राष्ट्रें एकदिलानें आपल्याविरुद्ध गोळा होतात. उलट, नरमाईचें धोरण स्वीकारलें कीं त्यांची एकजूट भंग पावते हें त्यांनीं ओळखलें होतें. म्हणून कम्युनिस्ट राष्ट्रांनीं नरमाईचें धोरण स्वीकारण्याचें ठरविलें. आणि त्याचमुळें जिनीव्हा-परिषद् यशस्वी होऊं शकली.

तीन स्वतंत्र सार्वभौम राष्ट्रें

जिनीव्हा-परिषदेमध्यें जे करारमदार झाले त्यामुळें इंडोचीनमधील युद्ध थांबलें आहे. पण युद्ध थांबवि-

अनुक्रमणिका





ण्यासाठीं व्हिएटनाम देशाची फाळणी करावी लागली हें नजरेआड करून चालणार नाहीं. फाळणीमुळें देशाचा निम्म्याहून अधिक भाग कम्युनिस्ट राजवटीखालीं गेला आहे. अमेरिकेला हें पसंत नव्हतें आणि हें संकट टाळण्यासाठीं शेवटपर्यंत लढत रहावें अशी अमेरिकेची भूमिका होती. पण युद्ध चालू ठेवण्यांत अनेक धोके होते. त्यामुळें वास्तववादी दृष्टिकोन स्वीकारून इंग्लंड व फ्रान्स यांनीं फाळणीला संमति दिली. फाळणीमुळें व्हिएटनाम-जनतेवर अन्याय झाला हें खरें व उत्तरेकडील प्रदेशामध्यें राहणाऱ्या व्हिएटनामी जनतेवर त्यांना न विचारतां कम्युनिस्ट राजवट लादली गेली हें देखील तितकेंच खरें. ज्यांना हवें असेल त्यांना या प्रदेशांतून दुसऱ्या प्रदेशांत जाण्याची सवलत करारानुसार मिळाली आहे. त्यामुळें प्रस्थापित राज्यसत्तेला ज्यांचा कट्टर विरोध असेल त्यांना उत्तर प्रदेशांतून दक्षिण प्रदेशांत किंवा दक्षिण प्रदेशांतून उत्तर प्रदेशांत जातां येईल पण अशा तऱ्हेचें देशांतर हें नेहमींच कष्टमय व यातनामय असतें, हें काय कुणास सांगावयास हवें ? असंख्य लोकांना फाळणीमुळें दुःख व यातना सहन कराव्या लागतील हें उघड आहे. पण युद्धामध्यें होरपळून निघणें हाच दुसरा मार्ग त्यांच्यापुढें मोकळा होता हें ध्यानांत घेतलें म्हणजे युद्धापेक्षां फाळणी बरी हें कोणीहि कबूल करील.

व्हिएटनामची १७ व्या रेखांशापाशीं जी फाळणी झाली आहे ती तात्पुरत्या स्वरूपाची आहे अशी करारांतील भूमिका आहे. जुलै १९५६ मध्यें साऱ्या व्हिएटनाममध्यें निवडणुका व्हावयाच्या आहेत आणि त्यावेळी ही फाळणी रद्द व्हायची आहे. निवडणुका अनिर्बंध आणि गुप्तमतदानपद्धतीनें व्हाव्या व त्यावर आंतरराष्ट्रीय निरीक्षण मंडळा-(International Supervisory Commission)-ची देखरेख असावी अशी योजना आहे. या योजनेनुसार निवडणुका होऊन देशाचें एकीकरण होणें आंतरराष्ट्रीय परिस्थिती-वर अवलंबून आहे. कोरियाची विभागणी झाली त्या वेळीं देखील अशीच योजना आंखण्यांत आली होती. पण नंतर आंतरराष्ट्रीय परिस्थिति बिघडली आणि त्यामुळें उत्तर कोरियामध्यें निवडणुकी झाल्या नाहींत, देशाची फाळणी कायम राहिली आणि मग उत्तर कोरियानें दक्षिण कोरियावर अतिक्रमण केलें आणि त्यांतून कोरियन युद्ध उद्भवलें. कोरियांतील या इतिहासाची व्हिएटनाममध्यें पुनरावृत्ति होणार नाहीं अशी खात्री कुणी द्यावी ?

जिनीव्हा-करारामुळें एक अतिशय चांगली अशी गोष्ट जर कोणची घडून आली असेल तर ती ही कीं लाओस आणि कांबोडिया या दोन देशांचें स्वतंत्र अस्तित्व मान्य झालें आणि त्या दोन देशांवरील कम्युनिस्ट आक्रमणाचें संकट टळलें. लाओस, कांबोडिया व व्हिएटनाम हीं तिन्हीं यापुढें स्वतंत्र व सार्वभौम राष्ट्रें म्हणून नांदणार आहेत आणि त्यांच्या स्वातंत्र्याचें संरक्षण करण्याची हमी सर्वांनीं मिळून दिली आहे. लाओस व कांबोडियामध्यें १९५५ मध्यें निवडणुका घडून येतील आणि त्या वेळीं आपल्याला कशा तऱ्हेचें राज्य हवें तें दोन्ही देशांतील जनतेला स्वतःच्या विचारानें ठरवता येईल.

कराराची अंमलबजावणी व्यवस्थितपणें व्हावी व युद्धविरामाच्या अटी नीट रीतीनें पाळल्या जाव्या म्हणून जिनीव्हा-परिषदेनें भारत, कानडा व पोलंड या तीन राष्ट्रांचें एक आंतरराष्ट्रीय निरीक्षकमंडळ नेमलें आहे. या मंडळाचें अध्यक्षपद भारताकडें आलें आहे. भारताचा हा मोठाच गौरव होय यांत शंका नाहीं. कोरियामधील जबाबदारी जशी भारतानें हुशारीनें, निःपक्षपातानें व कर्तबगारीनें पार पाडली तशीच ही नवी जबाबदारीहि तो पार पाडील असा प्रत्येकाचा विश्वास आहे. आंतरराष्ट्रीय राजकारणामध्यें जी स्वतंत्र वृत्ति भारतानें स्वीकारली आहे, तिच्या-मुळेंच भारताबद्दल दोन्हीं पक्षांना हा विश्वास वाटतो आणि अशा तऱ्हेची अत्यंत महत्त्वाची जबाबदारी त्याच्यावर सोंपवायला ते तयार होतात.

शांततेचें स्वरूप

जिनीव्हा-परिषदेच्या यशामुळें तूर्ताला तरी जगा-मध्यें शांतता प्रस्थापित झाली आहे. पण ही शांतता अत्यंत तकलुपी स्वरूपाची आहे. कम्युनिस्ट राष्ट्रांनीं आपलें आक्रमणाचें धोरण सोडून दिलें आहे असा विश्वास कुणालाच वाटत नाहीं. त्यामुळें युरोपमध्यें जशी संरक्षक फळी नाटोच्या रूपानें उभी करण्यांत आली आहे तशी आग्नेय आशियासाठींहि उभारावी अशी अमेरिकेची कल्पना आहे. सिॲटो (S. E. A.





T. O.) या नांवानें तिचा उल्लेख केला जातो. सिॲटो निर्माण करण्यासाठीं म्हणून सप्टेंबरच्या पहिल्या आठवडयांत फिलिपिन्समध्यें अमेरिका, इंग्लंड, ऑस्ट्रेलिया, न्यू झीलंड, फिलिपिन्स व थायलंड या देशांची परिषद् भरणार आहे. भारत-आदिकरून कांहीं आशियाई राष्ट्रांनीं या परिषदेंत भाग घेण्याचें नाकारलें आहे. इंडोचीनमधील लाओस व कांबोडिया यांना या संघटनेंत सामील होतां येईल कीं नाहीं याबद्दल आतांच वाद सुरू झाला आहे. यामुळें युद्ध जरी मिटलें तरी तें कायमचें टळलें असा विश्वास वाटत नाहीं.

युद्ध कायमचें टळावयाचें म्हणजे कम्युनिस्ट राष्ट्रांनीं आपलें आक्रमणाचें धोरण सोडलें पाहिजे. पण कम्युनिझमचें स्वरूपच मुळीं आक्रमक असल्याकारणानें त्या तत्त्वज्ञानाची ज्यांनीं कास धरली आहे, त्या राष्ट्रांना आपलें आक्रमक धोरण सोडणें फार कठीण आहे. आज आंतरराष्ट्रीय परिस्थितीमुळें त्यांनीं आपलें धोरण थोडें नरम केलें आहे आणि शांततेनें एकत्र नांदण्या-(peaceful co-existence)-ची भाषा तीं बोलूं लागलीं आहेत. नरमाईच्या धोरणामुळें युद्ध लांबणीवर टाकण्याची जी संधी सांपडते तिचा लोकशाहीवादी राष्ट्रांनीं अवश्य फायदा घ्यावा. पण शांततेनें एकत्र नांदण्याच्या भाषेला भुलून त्यांनीं गाफील मात्र राहूं नये. जिनीव्हा-करारामुळें आज आशियामध्यें शांतता प्रस्थापित झाली आहे. आणि तीन नवीं स्वतंत्र व सार्वभौम राष्ट्रें निर्माण झालीं आहेत. आशियांतील स्वतंत्र लोकशाहीवादी राष्ट्रांनीं एकत्र येऊन स्वतःचा एक स्वतंत्र शांततावादी गट प्रस्थापित केला तर अमेरिकेनें योजिलेल्या सिॲटोकडे त्यांना पहावें लागणार नाहीं आणि कम्युनिस्ट गटहि त्यांच्यावर आक्रमण करूं शकणार नाहीं. पण फुटीर प्रवृत्ति कायम राहिली तर, आज एक तर उद्यां दुसरा या क्रमानें त्यांना कम्युनिस्ट आक्रमणाला तरी बळी पडावें लागेल नाहींतर प्रबळ पाश्चात्त्य राष्ट्रांचा आसरा शोधावा लागेल. आपल्यापुढें उभें राहिलेलें हें संकट ओळखून स्वतंत्र व लोकशाहीवादी आशियाई राष्ट्रांनीं एकत्र येऊन आपली एकजूट शक्य तितक्या लवकर उभारणें हें त्यांचें आजचें पहिलें कर्तव्य आहे.

वेडा छंद — !

कोटरांतल्या सान पिलासम
अजाण मन्मन !
आहे त्याला जगाआगळा म्हणुनी वेडा
एकच छंद !
तरल स्मृतींचीं —
हिरवीं पिवळीं नील तांबडीं शुभ्र नि काळीं
विलोल भिंगें !
कांहीं धूसर नवीन कांहीं कांहीं फुटकीं
तीं एकत्रित करूनि पाहे
अजाण मन्मन सुंदर भीषण
लवचिक दृश्यें !
अदृश्याच्या अरूपतेंतुनि सरूप झालीं
जीं नवदृश्यें !
—हिरव्या रंगांतूनि चमकतें
शकुंतलेचें पत्रांकित लाजरें कमळदळ !
पिवळया भिंगांतूनि भुलवितें
मदालसेची रसरसलेली यौवनकांति !
निळयाच भिंगान्तरीं झळाळे
क्षीराब्धींतिल भगवन्ताचें
सुन्दर श्यामल प्रसन्न दर्शन !
भिंग तांबडें दाखवि जेव्हां —
दाक्षायणिनें स्वतःस होमुनि
घेतां घडला हाहाःकार !
भिंग पांढरें दाखवि क्षणभर
वेदकालच्या मानवतेचें निर्मळ अन्तर !
आणिक काळया भिंगांत दिसे
प्रलयकाळचा घन अंधार !
मोहक रंगीं रंगुनि मन्मन होत बावरें
कारण त्याला कळतें हें कीं —
रंगहि रंगित भिंगावरला जाइल बदलुनि
उद्यां अचानक !
उद्यां व्हायचीं नवीन भिंगें जुनीं निरर्थक !
अन्तीं उरलीं फुटकीं भिंगें !
त्यांतुनि दिसतें फक्त नभाचें
नितळ निरंजन असीम अन्तर !
तें बघण्याचा जगाआगळा म्हणुनि वेडा
जडे मन्मना एकच छंद !

— माधव गोविन्द काटकर





डॉ. सैयद आबिद हुसेन

उर्दूचीं नवरत्नें

जे लोक हिंदुस्तानांत उत्तरेपासून दक्षिणेपर्यंत व पूर्वेपासून पश्चिमेपर्यंत हिंडून प्रत्येक प्रदेश पाहून आले आहेत त्यांना ही गोष्ट उत्तम प्रकारें माहीत आहे कीं या देशाच्या वेगवेगळ्या भागांत रीतिरिवाज आणि राहणी-करणी यांच्या दृष्टीनें पुष्कळच फरक आढळून येत असला तरी सर्व भारतीयांच्या अंतःकरणांत आध्यात्मिक व नैतिक मूल्यांची जाणीव आणि ललितकलांविषयीं प्रेम हीं समान रूपानें वास करीत असतात. यामुळें भारतीयांचें सांस्कृतिक जीवन म्हणजे विविधतेंतील एकतेचा जणूं मनोहर चित्रसंग्रह-(अल्बम)च असल्याचें दिसून येतें. परंतु भाषांच्या विभिन्नत्वामुळें एक मोठी अडचण निर्माण झालेली आहे. ती अशी कीं एका प्रदेशांतील लोकांची नजर दुसऱ्या प्रदेशांतील लोकांच्या हृदयांपर्यंत जाऊन पोहोंचूं शकत नाहीं व त्यामुळें सर्वांच्या कल्पना व भावना यांच्यांत जें मूलभूत ऐक्य आहे त्याचें दर्शन घडत नाहीं. हें ऐक्य प्रकट करून त्याला अधिक दृढ व खोल बनविण्यासाठीं मुख्य भारतीय भाषांतील शास्त्रीय व साहित्यिक ज्ञानभांडारें भाषांतराच्या द्वारें अितर भाषांत नेऊन पोंचविणें आवश्यक आहे. या दृष्टीनें उर्दू साहित्याची चांगली माहिती असणारे श्री. श्रीपाद जोशी यांनीं ' उर्दूचीं नवरत्नें ' नांवाच्या या पुस्तकाच्या द्वारें कांहीं उर्दू कवींच्या जीवनासंबंधींची व काव्यासंबंधींची माहिती मराठी भाषिकांना उपलब्ध करून दिली आहे आणि अशा प्रकारें हें महान् उद्दिष्ट साध्य करण्याच्या दिशेनें एक श्रेयस्कर व अभिनंदनीय पाऊल टाकलें आहे.

श्री. जोशी यांनीं ज्या कवींचा समावेश आपल्या पुस्तकांत केलेला आहे ते उर्दू काव्याच्या वेगवेगळ्या कालखंडांचें व शैलींचें उत्तम प्रतिनिधित्व करतात.

मीर तकी ' मीर ' हे उर्दूच्या अभिजात (क्लासिकल) कालखंडाचे प्रतिनिधि असून गजल लिहिणाऱ्या कवींत सर्वश्रेष्ठ समजले जातात. त्यांच्या काळापर्यंत उर्दूमध्यें हिन्दीचा रस व फारसीचें माधुर्य यांचें मिश्रण झालें होतें; परंतु अरबी-फारशीचे शब्द व रचना-पद्धति यांच्या आधिक्यानें ती दबून गेलेली नव्हती. मीर यांच्या कल्पना व शैली यांमध्यें अत्यंत साधेपणा व सफाई आहे आणि अनुभूतींची खोली व प्रामाणिकपणा यांनीं कलात्मक पूर्णतेबरोबरच त्यांच्या काव्यांत विलक्षण कारुण्य व प्रभाव निर्माण केला आहे.

जेथें मीरनीं जन्म घेतला होता तेथून-(आग्र्याहून)च **नजीर अकबराबादी** उदयास आले आणि मीर यांचा जीवनसूर्य अस्तास जाण्याच्या तयारींत असतां ते साहित्याकाशांत चमकूं लागले. नजीर यांच्या ठिकाणीं असलेलें वैशिष्ट्य आपल्या देशांतील फार थोड्या कवींत आढळतें. तें असें कीं त्यांनीं आपल्या आग्रा शहरांतील जनतेच्या कल्पना व भावना यांच्याशीं तद्रूप होऊन त्यांच्याच भाषेंत कविता लिहिली. ही त्यांची कविता जीवनाचा ताजेपणा व उत्साह यांनीं भरलेली आहे.

दाग यांचा काळ एकोणिसाव्या शतकाचा अंतिम कालखंड आहे. यावेळीं उर्दू भाषेंत व साहित्यांत फारसीचा रंग खूपच दाट झाला होता आणि अभिजात साधेपणाची जागा अनुभूतींची तीव्रता आणि कल्पनेची सूक्ष्मता व भरारी यांनीं घेतली होती. परंतु दाग यांच्या ठिकाणीं विद्वत्ता, प्रचीतीची सखोलता व कल्पनेची भरारी नव्हती. त्यांच्याजवळ फक्त कवीची अनुभूति आणि कलाकाराची जादू होती. त्यांनीं साध्यासुध्या प्रेमभावना दिल्लीच्या खुमासदार व आलंकारिक भाषेंत व्यक्त केल्या आहेत.

या कालखंडाचे खरे प्रतिनिधि व सर्वश्रेष्ठ कवि **गालिब** होत. गालिब यांनीं आपल्या बाळपणचें शिक्षण व आपल्या काळची सर्वसामान्य प्रवृत्ति यांच्या प्रभावामुळें क्लिष्ट फारसीमिश्रित उर्दूमध्यें कविता करण्यास सुरवात केली. या प्रारंभिक काळांत त्यांच्या कल्पनाहि इतक्या सूक्ष्म व गुंतागुंतीच्या असत कीं फारच थोड्या लोकांना त्यांच्या काव्याचा अर्थ कळत असे. परंतु कालांतरानें त्यांनीं आपल्या प्रतिभेच्या जोरावर आपली शैली बदलली व पूर्वीच्या मानानें अधिक सोप्या व प्रसादपूर्ण भाषेंत आणि अभिनव व मोहक पद्धतीनें मानवी जीवनाचें चित्रण व त्यावर भाष्य करून दाखविलें. गालिब यांच्या काव्यांत अनुभूतीची कोमलता आणि चिन्तनाची सखोलता यांच्याबरोबरच नखरा व उल्हास

' आंतर भारती ' तर्फे लौकरच प्रकाशित होणाऱ्या ' उर्दूचीं नवरत्नें ' या पुस्तकाची प्रस्तावना.





यांचें मिश्रण झालेलें आढळतें. यामुळें त्यांत एक विलक्षण सौंदर्य व अवीट गोडी निर्माण झालेली आहे.

हाली हे गालिब यांचे शिष्य. परंतु त्यांनीं काव्यामध्यें गुरूचें अनुसरण न करतां आपल्यासाठीं एक स्वतंत्रच मार्ग शोधून काढला. अठराव्या शतकाच्या अखेरीपासून हिन्दुस्तानवर ज्या गोष्टी प्रभाव पाडूं लागल्या होत्या आणि १८५७ नंतर ज्यांचा प्रभाव खूपच वाढला होता त्यांच्यायोगें प्रभावित होऊन हाली यांनीं नव्या कवितेचा पाया घातला. या कवितेचें वैशिष्ट्य असें होतें कीं काव्य हें फक्त सौंदर्य व प्रेम आणि नीतिशास्त्र व अध्यात्म यांच्या पुरतेंच मर्यादित न राहतां निसर्गाचें चित्रण आणि मानवी जीवनाचे पुष्कळसे पैलू व अनेक प्रश्न काव्यविषयांत समाविष्ट झाले. – विशेषतः राष्ट्राविषयीं सहानुभूति, सेवा व समाजसुधारणा यांसंबंधीं हाली यांनीं इतकें विपुल लिहिलें कीं त्यांना ' राष्ट्रीय कवि ' व ' सुधारक कवि ' असें म्हणण्यांत येऊं लागलें. हालींजवळ एक संदेश होता आणि तो संदेश जास्तींत जास्त लोकांकडे नेऊन पोंचविण्याची त्यांची इच्छा होती. म्हणून त्यांनीं सोपी व सर्वसुलभ भाषा आणि शैली अंगीकारिली.

अकबर इलाहाबादींनीं हालींप्रमाणेंच काव्याच्या द्वारें समाजसुधारणा करण्याचा विडा उचलला होता; परंतु एक तर ते हालींप्रमाणें पुरोगामी व उदार वृत्तीचे नसून सनातनी होते आणि दुसरें असें कीं त्यांची शैली सामान्यतः गंभीर नसून उपरोधात्मक व विनोदी होती. आपल्या अधिकांश काव्याची इमारत उपरोध व विनोद यांवर रचणें आणि त्यांत यशस्वी होऊन दाखविणें हें वैशिष्ट्य अकबरांच्या ठिकाणींच आढळतें. या बाबतींत भारतांतच नव्हे तर जगांतहि त्यांची बरोबरी करूं शकणारा कवि आढळणें कठिण आहे.

चकबस्त यांच्यामुळें नव्या कवितेंत देशभक्ति व स्वातंत्र्याच्या भावना प्रविष्ट झाल्या. अितरहि अनेक कवींवर त्यांचा प्रभाव पडला आणि राष्ट्रीय आन्दोलनाला त्यामुळें बळकटी आली. उर्दू भाषेंतील हिन्दु कवींच्या मालिकेंत चकबस्त यांचें नांव अग्रस्थानीं झळकतें. या हिन्दु कवींच्या नांवांवरूनच उर्दू भाषा हिन्दुस्तानच्या एका मोठ्या भागांत राहणाऱ्या हिन्दुमुसल्मानांची समाअीक भाषा आहे ही गोष्ट सिद्ध होते.

नव्या कवितेचे सर्वश्रेष्ठ कवि **अिकबाल** मुसलमानांचे कवि होते ही गोष्ट पुष्कळ लोकांना माहित आहे. परंतु त्यांचा खरा संदेश सर्व भारतीयांसाठींच नव्हे तर सर्व आशियावासियांसाठीं आहे ही गोष्ट फार थोड्या लोकांना माहित आहे. अिकबालांचें काव्य आणि त्यांचा संदेश या बाबतींत श्री. जोशी यांनीं सविस्तरपणें लिहिलें आहे. या लहानशा प्रस्तावनेंत जास्त कांहीं लिहिणें मला शक्य नाहीं. परंतु मी एवढेंच सांगूं इच्छितों कीं अिकबाल यांचा संदेश साऱ्या आशियावासियांसाठीं आहे. तो असा कीं मानवी व्यक्तिमत्त्व ही केवळ माया नसून एक भरीव वस्तुस्थिति आहे आणि जीवनाचें ध्येय वस्तुतः वैयक्तिक व्यक्तिमत्त्वा-(individual personality) चा विकास, संवर्धन व पूर्णत्व हेंच आहे. त्यासाठीं माणसाच्या शरीरांतील रक्तामध्यें सफेत रक्तगोलकांप्रमाणेंच लाल रक्तगोलक व लोहहि असलें पाहिजे.

या संग्रहांतील शेवटचे कवि **जोश** हे आहेत. जोश यांचा गर्जणारा आवाज अजून देशाच्या वातावरणांत दुमदुमत आहे आणि तरुणांचें व तरुण वृत्तीच्या व्यक्तींचें रक्त सळसळवीत आहे. त्यांच्या बाबतींत नवीन कवितेच्या सीमा पुरोगामी कवितेच्या सीमांशीं भिडलेल्या आहेत. त्यांच्या पूर्वींच्या कवींनीं जीवनाच्या टीके-(criticism) बरोबरच त्याची उत्क्रांति (evolution) आणि सुधारणा यांवर जोर दिला होता; तर जोश यांच्या काव्यांत टीकेनें विरोधाचें, असंतोषानें बंडाचें व सुधारणेनें क्रांतीचें रूप धारण केलें आहे. जोश यांच्या बाबतींत विरोध व बंड या गोष्टी स्वाभाविक व वास्तविक आहेत. परंतु त्यांची क्रांति मात्र निव्वळ घोषणा आहे. तिच्यामध्यें जीवनाचें कोणतेंहि स्पष्ट चित्र आढळत नाहीं. हें चित्र प्रकट करण्याचा प्रयत्न तरुण पुरोगामी कवी करीत आहेत.

उर्दू काव्याच्या हिरव्यागार बगीच्यांतील जीं फुलें खुडून श्री. श्रीपाद जोशी यांनीं हा पुष्पगुच्छ सजविला आहे तीं पाहून वाचकांना मूळ बागेचें वैविध्य, ताजेपणा व टवटवी यांची थोडीफार कल्पना येईल अशी मी आशा करतों.





मंगरौठची कहाणी

[भूदान-आंदोलनांतील मंगरौठच्या ग्रामीकरणाच्या प्रयोगानें विचारवंतांचें लक्ष वेधून घेतलें आहे. गेल्या सर्वोदयसंमेलनांत (१९-४-५४) मंगरौठ येथील कार्यकर्ते श्री. करणभाई यांनीं मंगरौठची कहाणी निवेदन केली ती 'सर्वोदय' मासिकाच्या गया-संमेलनविशेषांकांत आली आहे. ती येथें प्रा. दे. अ. दाभोलकर यांनीं अनुवादित करून दिलेली वाचकांस उद्बोधक वाटेल.]

विनोबाजींचें भूदान-यज्ञाचें आंदोलन इतकें व्यापक स्वरूप धारण करील अशी सुरवातीला कोणालाच कल्पना नव्हती. तेलंगणांत भूदान मिळाल्याचें ऐकलें होतें परंतु आपल्या इकडेहि भूदान मिळूं शकेल असें वाटत नव्हतें. विनोबाजी आमच्या प्रदेशांत आले ते दिवस निवडणुकीच्या धामधुमीचे होते. काम किती पार पडूं शकेल याविषयीं आमच्या मनांत मोठी शंका होती. परंतु तरीहि श्रद्धेनें आम्हीं कामास लागलों आणि झांशींत पहिल्या दिवशीं विनोबाजींना अकराशें एकरांचें दान मिळालें. दुसरे दिवशीं विनोबाजींनीं ग्रामीकरणाविषयीं सांगितलें व 'सब भूमि गोपालकी' हा मंत्रहि समजावून सांगितला. दिवाणसाहेब हे १९२० पासून कार्यरत असणारे एक सद्गृहस्थ आहेत. त्यांच्या मंगरौठ या गांवांत विनोबांचा यात्रेंतील एक मुक्काम व्हावयाचा होता. परंतु त्या गांवांत दान करण्याची कोणाची तयारी नव्हती. यामुळें कष्टी होऊन दिवाणसाहेबांनीं विनोबाजींच्या यात्रेचा रस्ता बदलला. गांववाल्यांना हें कळल्यावर 'हें असें कां केलें ?' म्हणून गांववाल्यांनीं त्यांना विचारलें. दिवाणसाहेबांनीं उत्तर दिलें ! 'मी त्यांना इथें बोलावून काय करूं ? इथें तर जमीन द्यायला कोणीच तयार नाहीं !' गांववाले म्हणाले : "तुम्ही जितकी जमीन द्याल तितकी आम्ही देऊं." दिवाणसाहेबांनीं आपण आपली सारी जमीन देणार असल्याचें सांगितलें. गांववाल्यांनाहि हें ऐकून ईर्ष्या आली. 'आपण आपली सगळी जमीन देतां तर काय आम्ही आमची सारी जमीन देऊं शकणार नाहीं ?' असा विचार करून गांववाल्यांनीं आपली सारी जमीन दिली. गांवांतील सर्व जमिनीचीं दानपत्रें घेऊन दिवाणसाहेब सायकलवरून १८ मैल विनोबाजींच्या मुक्कामापर्यंत गेले आणि त्यांनीं तीं दानपत्रें विनोबाजींना अर्पण केलीं, आणि आपण मंगरौठला येणार नाहीं या कल्पनेनें गांवकरी कष्टी झाले आहेत' असें विनोबाजींना सांगितलें. अशा रीतीनें विनोबाजींचा मंगरौठशी संबंध आला. दानपत्रें मिळाल्यानंतर दोन दिवस विनोबाजी कांहींच बोलले नाहींत. दोन दिवसांनंतर त्यांनीं दानाचा स्वीकार केला. 'हें खरें सात्त्विक दान आहे' अशा शब्दांत त्यांनीं त्या दानाचा गौरव केला. ते म्हणाले : "हा एक ईश्वराचा नवा संकेतच आपल्याला मिळाला आहे. आमच्या कार्यकर्त्यांनीं त्या गांवांत जाऊन कामास लागावें. गांवची संपूर्ण व्यवस्था काय करावयाची हें एका वर्षानें ठरवूं."

यानंतर थोडीशी धामधूम माजविण्याचा कांहीं लोकांनीं प्रयत्न केला. लोकांना बहकाविण्याचेहि प्रयोग करण्यांत आले. "आतां तुम्हाला कर्ज कोण देईल ? तुमच्या मुलाबाळांचीं लग्नें कशीं होतील ?" असे प्रश्न गांवकऱ्यांना विचारण्यांत येऊं लागले. परंतु गांवकऱ्यांच्या चित्तांत फरक पडला नाहीं.

कांहीं दिवसानंतर विनोबाजींचे एक निकटवर्ती मित्र श्री गद्रेजी मंगरौठला आले. गद्रेजी एक कडवे आदर्शवादी गृहस्थ आहेत. मंगरौठचें आदर्श खेडयांत रूपांतर करण्याची योजना त्यांनीं लोकांच्या पुढें मांडली. ते म्हणाले : " सारा गांव तर तुम्ही दानांत दिलेलाच आहे. आतां नवीन क्रांतिकारी दृष्टीहि स्वीकारा. उच्च-नीच हा भेद नाहींसा करून टाका." लोकांच्यावर याची उलट प्रतिक्रिया झाली. आपल्या प्रतिष्ठेला आतां धक्का लागणार अशी त्यांच्या मनांत भीति निर्माण झाली. गद्रेजी जेव्हां जातिनिर्मूलनाच्या आवश्यकतेविषयीं सांगूं लागले तेव्हां तर दान देऊन आपण मूर्खपणाच केला याविषयीं लोकांची खात्री पटली. चांडिल-संमेलनाच्या वेळींच गांवांतील ही खळबळ आमच्यापर्यंत येऊन पोंहोचली होती. यामुळें चांडिलचें संमेलन संपतांच आम्ही तांतडीनें





मंगरौठला परतलों. गांवकऱ्यांना कोणतें तरी पुढचें पाऊल पडावयास हवें होतें. चार दिवस रोज सोळा सोळा तास बैठक भरत असे. श्री. झवेरभाओी पटेलहि तेथें उपस्थित होते. सामूहिक शेतीची कल्पना लोकांना समजावून सांगण्यांत आली. व लोकहि त्या प्रयोगाला तयार झाले. परंतु दिल्लीस परत गेल्यानंतर झवेर भाओींकडून तार आली कीं 'सामुदायिक शेती करूं नका. तिच्यांत कांहीं अर्थ नाहीं.' यामुळें गांवकरी आमच्यावर नाराज झाले. मंगरौठचें वातावरण बिघडलें. लोक म्हणूं लागलें कीं 'हीं माणसें आज सामुदायिक शेती करा म्हणून सांगतात आणि दुसरे दिवशी आपलें बोलणें फिरवितात. तर यांच्यावर कोणी कसा विश्वास ठेवावा?' लोकांना भेटून त्यांना कांहीं सांगूं लागलें कीं ते म्हणत: "जमीन तर घेतलीच. आतां आणखी काय काय घेण्याची अिच्छा आहे? आमची जातपात, अिज्जत सर्वच कांहीं तुम्हाला नाहींसें करावयाचें आहे काय?" मी नम्रपणें त्यांना म्हणालों: "आपलं दान परत घ्यावं अशी आपली अिच्छा असेल तर आपण तें घेऊं शकतां!" दान परत घेण्याचा विचार लोकांच्या मनांत सुरूं झाला. त्यांची आपआपसांत चर्चा होऊं लागली. "आज सांगतात सामुदायिक शेती करा, उद्यां सांगतील सामुदायिक खा, परवां सांगतील सामुदायिक विवाह करा. आमचा धर्म यांना मोडून टाकायचा आहे. यांच्यावर विश्वास टाकतां कामा नये." दान परत घेण्याची कल्पना जेव्हां स्त्रियांच्या कानापर्यंत जावून पोहोंचली तेव्हां घाईघाईनें त्यांच्यांत विचारविनिमय सुरूं झाला. त्यांनीं आपल्या पुरुषमंडळींना सांगितलें: "संतपुरुषाला दिलेलं दान परत घेतलंत तर संतपुरुषाचा शाप भोगावा लागेल. यांत आपलं हित नाहीं." दुसरे दिवशीं लोक आले व सांगूं लागले: "दिलेलं दान परत घेणं अशक्य आहे." गांवकरी एकत्र आले. पुन्हा चर्चा झाली. शेवटीं निर्णय ठरला कीं दान दिलेली जमीन विनोबाजींची झाली; तिच्यावर आतां कोणाचा हक्क नाहीं. आज येथें धीरालालभाई आलेले आहेत. ते जितके कमी शिकलेले आहेत तितकेच समजदार आहेत. आर्थिक व राजकीय गोष्टी त्यांना चांगल्या रीतीनें समजतात. ते गांवकऱ्याना म्हणाले: "आम्ही सारा गांव दिला तो काय बेवकूफ म्हणून! आम्ही समजूनउमजून दान केलेलं आहे. सगळ्या दुनियेंतील भूमिहीनांना जमीन मिळावी म्हणून विनोबाजींचा प्रयत्न आहे. ते काय आम्हाला भूमिहीन करून सोडतील? आज पिढ्यान्‌पिढ्या आम्ही जमिनीवर काम करीत आलों आहोंत आणि विनोबाजींनीं जमीन दिली नाहींच तरीहि त्यांचे आशीर्वाद तरी आपल्याला निश्चित फलदायी होतील."

पांच दिवस चर्चा चालल्या. शेवटीं ठरलें कीं जमीन साऱ्या गांवाचीच राहील. कोणाहिजवळ पांच एकरांपेक्षां कमी जमीन राहणार नाहीं. पस्तीस कुटुंबें सामुदायिक शेतीसाठीं तयार होतीं. त्यांनी सामुदायिक शेती करावी व इतरांनीं व्यक्तिगत शेती करावी असें ठरलें.

अशा रीतीनें मंगरौठच्या कहाणीचे दोन अध्याय संपले आहेत. आतां तिसरा अध्याय सुरू झाला आहे. मंगरौठचे नांव जसजसें जगभर पसरत चाललें आहे तसतशी आजूबाजूच्या गांवकऱ्यांच्या मनांत धडकी भरून राहिली आहे. त्यांना वाटतें उद्यां हाच प्रयोग आपल्यावरहि होणार यामुळें मंगरौठचा प्रयोग यशस्वी होऊं नये यासाठीं ते कोशीस करीत आहेत.

परंतु मंगरौठनें आपलें पाऊल पुढें टाकावयाचें ठरविलें आहे. ३० जानेवारी ते १२ फेब्रुवारी या काळांत लोकांनीं चाळीस तास श्रमदान केले. रस्ते, तलाव, पंचायत-घर, शाळा, पूल वगैरे बांधकामें आपल्या श्रमानें पूर्ण करण्याचा गांवकऱ्यांचा संकल्प आहे. ग्रामोद्योगाच्या उत्कर्षाकडेहि ते लवकरच लक्ष देणार आहेत. अशी आहे थोडक्यांत मंगरौठची ही कहाणी!

दान नव्हे, न्याय्य वांटणी

"भूदानयज्ञांत विनोबांना दान नको आहे; त्यांना 'संविभाग' पाहिजे आहे, त्यांना जमीन आणि संपत्तीची न्याय्य वांटणी व्हावयास पाहिजे आहे. एक अर्थपूर्ण योगायोग असा कीं अडीच हजार वर्षांपूर्वी भगवान् बुद्धानें 'संविभाग' शब्दाचा प्रयोग याच अर्थानें केला होता. ज्याला लोक 'दान' म्हणत, त्याला भगवान् बुद्ध संविभाग सम्यक् विभाग म्हणत: "यमाहु दानं परमं अनुत्तरं यं संविभाग भगवा अवण्णयि."

—प्रा. भरतसिंह उपाध्याय,
'सर्वोदय' ऑगस्ट १९५४ वरून.





पत्रव्यवहार

पूतनेस सद्गति कां मिळाली ?

श्री. सहस्त्रबुद्धे, मिरज यांनीं 'नवभारत' मासिकाच्या जून १९५४ च्या अंकांत श्रीमत् भागवतांतील दशम स्कंधाच्या सहाव्या अध्यायांत शिशु कृष्णाचा प्राण घेण्यासाठीं आलेल्या पूतनेस तिच्या मृत्यूनंतर तिला सद्गति मिळाली असें जें विधान केलें आहे तें भगवद्गीतेंतील 'तान् अहं द्विषतः क्रूरान् संसारेषु नराधमान् । क्षिपामि अजस्त्रं अशुभान् आसुरीषु एव योनिषु ॥' म्हणजे 'राक्षसीवृत्तीच्या लोकांची मृत्यूनंतर अधोगति होते' या विधानाशीं विरोधी आहे अशी पूर्वपक्षरूप शंका उपस्थित केली आहे. पांचसात विद्वानांनीं त्याच अंकांत या पूर्वपक्षाच्या खंडनार्थ अगर मंडनार्थ लेख लिहिले आहेत.

प्रस्तुत स्थळीं असल्या प्रश्नाची चर्चा एका वेगळ्या दृष्टिकोनानें केली आहे. रावण, पूतना, शिशुपाल इत्यादिकांचे झालेले वध व त्यांच्या मृत्यूनंतर त्यांस मिळालेली गति यांचें वर्णन रामायण, भारत पुराणें इत्यादींतून मिळतें. पुराणांत आलेल्या असल्या विधानांचे ऐतिहासिक व तात्त्विक असे दोन भाग पडतात. त्यांपैकीं वध हा भाग ऐतिहासिक सदराखालीं येतो व मृत्यूनंतरची गति हा भाग तात्त्विक धर्माधर्मचर्चा या सदराखालीं येतो.

कठोपनिषदांत नचिकेतानें यमास 'येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये अस्तीत्येके नायं अस्तीति चैके । एतद् विद्यां अनुशिष्टः त्वया अहं वराणां एष वरः तृतीयः ॥' 'म्हणजे मनुष्य मेल्यानंतर त्याचें कांहींच शिल्लक रहात नाहीं असें कांहीं मानतात. पण कांहींचें मत मेल्यानंतर कांहीं शिल्लक राहतें असेंहि आहे. म्हणून ही विद्या शिकव' असा वर मागितला आहे. यावरून कळून येईल कीं मृत्यूनंतर कांहीं शिल्लक राहतें कीं नाहीं या प्रश्नाची चर्चा फार प्राचीन काळापासून चालू असून त्यासंबंधीं मतभेद कायम आहेत.

भगवद्गीता हा काव्यग्रंथ कृष्णद्वैपायन व्यास यांनीं रचला. त्याचें मूळचें नांव 'हरिगीता' असें होतें. तसेंच त्यांत यतींचा धर्म व सर्वसाधारण व्यक्तीस उपयोगी पडणारा महान् धर्म यांची चर्चा थोडक्यांत केली आहे असें शांतिपर्वांत वैशंपायनानें सांगितलें आहे. गीतेस स्वतः व्यासच 'अध्यात्मसंज्ञित धर्म्य संवाद' असें संबोधितात. गी. १८. १२ व १५ मध्यें 'शरीरानें, वाचेनें अगर मनानें केलेल्या कोणत्याहि कर्मांचें फळ, मेल्यानंतर, इष्ट, अनिष्ट अगर मिश्र होतें' असें विधान आहे. यावरून लक्षांत येईल कीं कर्मांच्या ऐहिक फलावरून धर्माधर्मनिर्णय होत नसून त्याच्या प्रेत्य फलांवरून धर्माधर्मनिर्णय होत असतो.

न्याय्य, अन्याय्य; नीति, अनीति; पाप, पुण्य; कुशल, अकुशल—असे कर्मांचे आठ प्रकार गीतेंत सांगितले आहेत. यांपैकीं कुशल, अकुशल ही जोडी लौकिक व्यवहारदृष्टीची आहे. त्याचा प्रेत्यफलाशीं कांहींच संबंध नाहीं. 'श्रेयान् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात् सु अनुष्ठितात् ॥', 'सहजं कर्म. . .सदोषमपि न त्यजेत् ।'—यांत विगुण स्वधर्म अगर सदोष सहज कर्म हें कधींहि प्रेत्य 'फल' अनिष्ट देत नाहीं असें स्पष्ट सांगितलें आहे. न्याय्य, अन्याय्य; नीति, अनीति या जोड्या ऐहिक व सामाजिक रूढींच्या नियमानुसार वापरतात व त्या कर्मांचें फल येथेंच मिळतें. त्याचा प्रेत्यफलाशीं कांहींच संबंध नाहीं. 'युद्धे च अपलायनं' अगर गदायुद्धांत कंबरेखालीं वार न करणें ही युद्धनीति. हे नियम मोडल्यास त्याचें अकीर्ति अगर लोकनिंदा हें ऐहिक फळ मिळतें. अर्जुनाच्या शस्त्रसंन्यासास गीतेंत 'अकीर्तिकर' असें विशेषण लावलें आहे. तसेंच 'अनार्यजुष्ट' व 'अस्वर्ग्य' हीं दुसरीं दोन विशेषणें दिलीं आहेत. न्याय्य व अन्याय्य ही जोडी आर्य व अनार्य या लौकिक व्याख्येनुसार आहे. 'अस्वर्ग्य' हें विशेषण 'प्रेत्य फल'-निदर्शक आहे.

कर्मांचें 'प्रेत्य फल' कर्मावर अवलंबून नसतें तर तें कर्त्याच्या हेतूवरून सुकृत अगर दुष्कृत ठरतें व त्याप्रमाणें त्याचें प्रेत्य फल मिळतें. कर्मांचा हेतु मन, चित्त अगर बुद्धि जशी राजस अथवा तामस असेल त्याप्रमाणें हेतु राजस अगर तामस ठरतो. तसेंच गी. ८ मध्यें मृत्यूनंतर काय गति होते याचा नियम दिला आहे. 'मनुष्य ज्या भावनेंत नेहमीं गर्क असेल तोच भाव प्रयाणकालीं अत्युत्कट स्वरूपांत बाहेर पडत असल्यामुळें त्या भावनेनुरूप त्याची गति होत असते.'

पूतनेचा वध व तिची गति सांगतांना शुकाचार्य लिहितात : 'दह्यमानस्य देहस्य धूमः चागुरुसौरभः । उत्थितः कृष्णनिर्भुक्तसपद्याहतपाप्मनः ॥ जिघ्रां-





सयापि हरये स्तनं दत्त्वाप सद्गतिं । यातुधान्यपि सा स्वर्गं अवाप जननीगतिः ॥ ' पूतनेचा देह जाळला त्या वेळीं त्या चितेचा धूर सुगंधरूपानें बाहेर पडलेला लोकांनीं अनुभवला. ही गोष्ट कशी घडली त्याचें स्पष्टीकरण शुकांनीं केलें आहे : "रक्त पिणारी पूतना कृष्णाचा वध करावा या हेतूनें आली असली तरी तिनें पुरुषोत्तमास स्तनपान दिल्यामुळें तिचें पाप नष्ट होऊन ती स्वर्गलोकास गेली. "

शिशुपाल व पूतना यांच्या वरील हकीकतीवरून शुक-व्यास यांच्या लिखाणासंबंधानें पुढील दोन गोष्टी स्पष्टपणें कळून येतात. त्यांचें पहिलें विधान ऐतिहासिक स्वरूपाचें असतें व दुसरें विधान त्या ऐतिहासिक घटनेचें तात्त्विक उपपत्तिदर्शक असतें. शिशुपालाच्या बाबतींत त्याच्या मृत्यूनंतर त्याच्या देहांतलें तेज कृष्णामध्यें विलीन झालेलें लोकांनीं बघितलें. पूतनेच्या चितेस अग्नि लावला तेव्हां त्या चितेचा धूर नेहमींप्रमाणें दुर्गंधयुक्त न होतां, त्याचा सुगंध सुटला, हा ऐतिहासिक भाग. कृष्णाच्या हातून मृत्यु आलेल्या व्यक्तींच्या मृत्यूनंतर घडलेल्या घटना भिन्न असल्यामुळें त्या भिन्न कां, या प्रश्नाचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न शुकाचार्यांनीं केला आहे.

— (प्रा.) वि. ब. आठवले

विव्हळते पायवाट !

डांबराच्या रस्त्याखालीं
 विव्हळते पायवाट
नागमोडी वळणांनीं
 वेध क्षितिजाचा घेत
जशी चपळ नागीण
 होती चालत डौलांत
घेऊनिया रानफुलें
 कडेवरी इवलालीं
होत्या अबोध बोलत
 दोहींकडे रानवेली !
त्यांचा उग्र गोड गंध
 रात्रंदिन आठवीत—
डांबराच्या रस्त्याखालीं
 विव्हळते पायवाट !
जात भल्या पहांटेला
 सदा तिला जागवीत
रानवट किसानांचा थवा
 लावणी फेंकीत.
हुंबारत जातां गुरें
 जाळी खुरांची उमटे
मधूनच गोड शीळ
 रानपांखराची उठे !
अर्थ गोड गीतांचा त्या
 ओठावरी झुळवीत
डांबराच्या रस्त्याखालीं
 विव्हळते पायवाट

सांज होता वारा येई
 हळुवार पाउलांनीं
शिरे कुशींत तियेच्या
 स्वप्नें फुलवीत मनीं
थकलेल्या अंकुरांना
 घेई मायेनें पोटांत
मिटे हळूच पापणी
 सारा पाहूनि निवांत !
क्षण नाचतें अंतर
 येतां सारें स्मरणांत —
डांबराच्या रस्त्याखालीं
 विव्हळते पायवाट !
नीज नाही आतां ! — खोल
 उरीं शूल सले
आठवीतां सारे कांहीं
 जीव आणिकच उले
रानफुलांची संगत ! —
 झालें रम्य स्वप्न आतां
नाही मोकळा पवन
 सांज हळूहळूं येतां !
मूक ढाळीत आसवें
 धरणीला भिजवीत —
डांबराच्या रस्त्याखालीं
 विव्हळते पायवाट ! —

—वसंत वऱ्हाडपांडे





पुस्तक परामर्श

'जीवनप्रवाह' लेखक व प्रकाशक : श्री. माधवराव बागल. (१९५४) भाग १ व २. पानें ५२२. किंमत. ५ रु.

गल्यो पंचवीस-तीस वर्षांच्या कालखंडांत महाराष्ट्रांत ज्या राजकीय आणि सामाजिक घडामोडी झाल्या त्यांत ज्या व्यक्तींनीं प्रामुख्यानें भाग घेतला त्यांच्यापैकीं कोणीच आजपावेतों आत्मचरित्र लिहून प्रसिद्ध केलेलें नाहीं. श्री. माधवराव बागल यांनीं लिहिलेलें ' जीवन-प्रवाह ' हें अशा प्रकारचें पहिलेंच आत्मचरित्र असावें असें वाटतें. चालू घडामोडींत ज्या व्यक्ती महत्त्व पावलेल्या असतात त्यांचीं आत्मचरित्रें आकर्षक वाटावीं हें स्वाभाविकच आहे. काल्पनिक कादंबरी-पेक्षां त्यांचीं गोडी आगळीच असते. परंतु आत्म-चरित्र लिहिण्यास एका विशिष्ट प्रकारच्या धाष्ट्यां-ची आवश्यकता असते. कारण पूर्णतया सत्य-निष्ठ राहून लिहावें म्हटलें तर स्वतःचे अनेक दोष आणि चुका दाखवाव्या लागतात. बरें, लपवालपवी करावी म्हटलें तर घटना घडल्या त्या प्रत्यक्ष पाहिलेले शेकडों लोक तें वाचावयास जिवंत असतात. कोणताही मार्ग स्वीकारला तरी थोडीफार फजिती ही ठरलेलीच. इकडे आड आणि तिकडे विहीर अशी स्थिति असते. म्हणूनच सार्वजनिक कार्यांत, विशेषतः राजकारणांत भाग घेतलेलीं माणसें आत्मचरित्र लिहिण्याची गर्दी करीत नसावींत असें वाटतें. परंतु श्री. माधवराव बागल यांनीं या बाबतींतहि धडाडीनें पाऊल टाकलें आहे. तें त्यांच्या स्वभावधर्मास अनुसरूनच आहे. त्यांचा स्वभाव भावनाप्रधान आहे. राजकारण हें त्यांच्या स्वभावाला मानवण्यासारखें नाहीं. ते हाडाचे कलावंत आहेत आणि त्याच भावुक वृत्तीनें ते समाजकारणाकडे पहातात, समूहजीवनाशीं एकरूप होतात आणि प्रसंगीं भानहि विसरून जातात.

आत्मचरित्राच्या पहिल्या भागामध्यें आपल्या मनो-व्यापारांचें त्यांनीं जें विश्लेषण केलें आहे तें अत्यंत कठोर मनानें केलेलें असून वाचकांच्या मनाला चटका लावणारें आहे. चित्रकलेच्या प्रांगणांत विलसत असतांना त्यांनीं आपल्या जीवनाचें जें चित्रण केलें आहे तें अतिशय सुंदर असून वाचकांचें मन तल्लीन करणारें आहे. परंतु श्रेष्ठ कलावंत हा देखील समाजाच्या जीवन-प्रवाहापासून कायमचा अलिप्त राहूं शकत नाहीं. तो तसें करूं पाहील तर त्याची कला निर्जीव आणि कृत्रिम होऊं लागते. नदीचा प्रवाह जसा सागराला जाऊन मिळण्याचा प्रयत्न करतो तसाच कलाकाराचा भावना-मय जीवनप्रवाह समाजजीवनाच्या गंगेला येऊन मिळण्यासाठीं धडपडत असतो. माधवराव सत्यशोधक चळवळीच्या वातावरणांत लहानाचे मोठे झाले. त्या संघर्षमय जीवनापासून हा भावनाप्रधान कलाकार कसा अलिप्त राहूं शकणार? त्यांनीं आपल्या वडिलांच्याकडून समाजकारणाचे धडे गिरविण्यास सुरवात केली. हळूंहळूं सत्यशोधक चळवळींतील उणेपणा त्यांना जाणवूं लागला. भटशाहीप्रमाणेंच सरंजामशाही आणि साम्राज्यशाही देखील बहुजनसमाजाच्या मुळावर आली आहे याची जाणीव होतांच त्यांनीं राजकारणांत उडी घेतली, आणि सत्यशोधक चळवळीला राजकीय चळवळीची जोड देऊन ती अधिक संपन्न केली. राजकीय क्षेत्रांत कार्य करूं लागल्यावर थोड्याच अवकाशांत त्यांना असें प्रतीत झालें कीं खरी समता प्रस्थापित करावयाची असल्यास भांडवलशाहीबरोबर दोन हात केल्याशिवाय गत्यंतर नाहीं. समाजवादी चळवळीकडे ते आकर्षिले गेले. परंतु त्यावेळीं देशामध्यें समाजवादी चळवळीचे जे प्रवाह विद्यमान होते त्यांमध्यें ते समाविष्ट झाले नाहींत. कारण ते गांधीजींच्या अहिंसा-तत्त्वज्ञानाचें भक्त होते. याच्या उलट, समाजवादी लोक सोव्हिएट यूनियनमधील प्रचंड प्रयोगानें मोहित होऊन गांधीजींच्या तत्त्वज्ञानाला विरोध करीत होते.

माधवरावजींच्या जीवनांतील यानंतरचें स्थित्यंतर किंचित् विचित्र आणि बरेंचसें अनाकलनीय आहे. परंतु तोहि शेवटचा टप्पा आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. स्वातंत्र्योत्तर कालांत महाराष्ट्रामध्यें आणि विशेषें-करून कोल्हापूरसंस्थानांत ज्या घटना घडल्या त्यांचा माधवरावांच्या मनावर असा कांहीं परिणाम घडला कीं त्यांनीं गांधीवादाचा त्याग करून मार्क्सवादाचा अंगीकार केला. इतकेंच काय, परंतु कम्युनिस्ट पार्टी हीच भांडवलशाहीबरोबर टक्कर देणारी शक्ति आहे आणि ध्येयवादी कार्यकर्त्यांनीं त्याच पार्टींत जाणें श्रेयस्कर आहे असा आपला निश्चित अभिप्राय त्यांनीं या आत्मचरित्राच्या शेवटीं व्यक्त केला आहे. माधव-राव बागल हे एक भावनाशील कलावंत आहेत. त्यांनीं ज्या अतिरिक्त उत्साहानें गांधीवादाचें प्रतिपादन केलें, त्याच किंबहुना कांकणभर अधिक उत्साहानें

अनुक्रमणिका





त्यांनीं आज कम्युनिझमचा पुरस्कार चालविला आहे. ज्या वेळीं हिंदुस्थानांतील समाजवाद्यांनीं मार्क्स-वादाचा घोष चालविला होता त्या वेळीं माधवराव गांधीवादी होते. आणि भावनेच्या भरांत स्वीकार-लेल्या तत्त्वज्ञानाच्या आणि मार्गाच्या मर्यादा लक्षांत आल्यामुळें समाजवाद्यांनीं मार्क्सवादाची सांप्रदा-यिक ठोकळेबाजी झुगारून गांधीवादाचें नव्यानें मूल्यमापन करण्यास सुरवात केली तेव्हां माधवरावांनीं गांधीवादाचा त्याग केलेला आहे. हा योगायोग विचित्र खराच परंतु ती वस्तुस्थिति आहे. साहजिकच आज समाजवाद्यांवर त्यांचा राग आहे. परंतु ही परिस्थिति अशीच कायम राहील असें मानण्याचें कारण नाहीं. त्यांचा स्वभाव लक्षांत घेतां आज ना उद्यां कम्युनिस्ट मतप्रणालींतील उणेपणा त्यांच्या प्रत्ययास येईल. त्यांच्यां-तील कलावंत आज ना उद्यां कम्युनिस्टांच्या निर्जीव ठोकळेबाजीविरुद्ध उभा राहिल्याशिवाय राहणार नाहीं. त्यांच्यां स्वभावांतील प्रांजलपणा चरित्राच्या कोणत्याहि भागांत उठून दिसतो. ते भावनाप्रधान आहेत आणि त्या भावना व्यक्त करण्याच्या बाबतींत ते लपवालपवी करीत नाहींत. त्यांचा स्वभाव भावना-प्रधान आहे तसा बराचसा उतावळा वाटतो. म्हणूनच क्रान्तीची जवळची वाट समजून त्यांनीं कम्युनिझमची दीक्षा घेतल्यासारखी दिसते. सामाजिक आणि आर्थिक समता प्रस्थापित करण्यासाठीं त्यांचें मन अधीर झालेलें आहे. महाराष्ट्रांत जातीजमातींच्या वैमनस्यामुळें आपली प्रगति कुंठित झाली आहे, प्रगतीचा मार्ग मोकळा व्हावा म्हणून जातिनिर्मूलन होणें आवश्यक आहे ही गोष्ट विचारी मनुष्याला मान्य झालेली आहे. परंतु तडकाफडकी घडून आणण्यासारखी ही सुधारणा नव्हे. या बाबतींतहि माधवरावांनीं आपला तोडगा सुचविला आहे. त्यांची अशी सूचना आहे कीं मराठा ही जातच मूलतः सर्वसंग्राहक असल्यानें जातिनिर्मूल-नाला अनुकूल आहे. तेव्हां सर्वांनींच जर मराठा होण्याचें मान्य केलें तर जातिभेदाचा हा प्रश्न चुटकी-सरसा सुटून जाईल ! त्यांची ही सूचना कशी अव्यवहार्य आहे आणि तिच्यामध्यें कोणते धोके आहेत हें दाखवून आपले विचार मांडण्याचे ज्यांनीं प्रयत्न केले त्यांच्या बाब-तींत माधवरावांनीं ज्या पद्धतीनें आणि कटाक्षानें लिहिलें आहे, तें अनुचित वाटतें. विशेषतः ब्राह्मण पुढाऱ्यांनीं तसें केलें हें म्हणणें अन्याय करणारें आहे. " सर्वांना ब्राह्मण करून घेतों म्हणजे हा वाद मिटेल" असें महाराष्ट्रांतील एक नामवंत ब्राह्मण पुढारी म्हणाल्याचें प्रस्तुत लेखकाच्या स्मरणांत आहे. ते पुढारी आज दिवंगत आहेत परंतु त्यांची योजना जितकी अव्यवहार्य होती तितकीच सर्वांनीं 'मराठे' व्हावें ही योजना अव्य-वहार्य आहे. ती मराठ्यांना मान्य होणार नाहीं आणि ब्राह्मणांनाच काय पण ब्राह्मणेतरांनाहि पसंत पडण्यासारखी नाहीं. हा प्रश्न झटपट रंगारी पद्धतीनें सुटण्यासारखा नाहीं. आंतरजातीय विवाहाचें प्रमाण जसजसें वाढत जाईल तसतसें लखोटबंद जातीचें महत्त्व कमी होत जाईल आणि त्यांतील कडवटपणाहि नाहींसा होत जाईल, या गोष्टीला आतां वाढता पाठिंबा मिळूं लागलेला आहे. " आर्थिक प्रश्नावर एकी करण्यानें त्या प्रश्नावर एकजूट झाली तरी त्यानें जातिविषमता नाहींशी झाल्याचा मला तरी अनुभव नाहीं. अशा संघटना मी केल्या होत्या परंतु त्यानें मिश्रविवाह घडून आले असें नाहीं " असें माधवरावांनीं लिहिलें आहे. परंतु हा त्यांचा अभिप्राय बरोबर नाहीं. पूर्वींपेक्षां आज आंतरजातीय विवाह अधिक घडून येतात. शिवाय ब्राह्मणेतर समाजांतहि आतां पांढर-पेशा वर्ग निर्माण होत आहे. त्याचे ब्राह्मण पांढर-पेशाच्या बरोबरचे संबंध घनिष्ठ होत जाणार आणि आंतरजातीय विवाह दिवसेंदिवस रूढ होणार हें निश्चित आहे. कालांतरानें, माधवराव म्हणतात त्याप्रमाणें, मराठा ही जात इतर जातींच्या मानानें संख्येनें वाढत जाईल. परंतु तसें होईपर्यंत जातीजातीं-तली कटुता आणि वैमनस्य जवळपास नष्ट झालेलें असेल. बापाच्या नांवावरून आडनावें आणि जाती ठरतील परंतु सामाजिक दर्जाच्या दृष्टीनें जातींमध्यें आजच्या सारखी विषमता रहाणार नाहीं. या पद्धतीनेंच जातिवैमनस्य नाहींसें करतां येणें शक्य आहे. तडका-फडकी सुटण्यासारखा तो प्रश्न सोपा नाहीं. मात्र तो सोड-विण्यासाठीं समाजक्रांतीसाठीं ज्यांनीं आपलीं जीवनें समर्पित केलीं आहेत असे असंख्य मिशनरी वृत्तीचे कार्यकर्ते निर्माण केले पाहिजेत.

माधवरावांचें आत्मचरित्र चटकदार आणि मनाची पकड घेणारें आहे. एकवेळ वाचावयास घेतलें म्हणजे तें पूर्ण करून मगच उठावें असा मोह होतो. विशेषतः





कोल्हापुरांतील गेल्या पंचवीस वर्षांतील घडामोडींचें वर्णन त्यांनीं बहारदार केलें आहे. जणु कांहीं घटना आपल्या डोळ्यासमोर घडत असाव्यात असाच वाचकाला भास होतो. परंतु चरित्र वाचून संपविल्यावर वाचकाचें मन प्रसन्न राहीलच अशी खात्री देतां येत नाहीं. विशेषतः वाचक ब्राह्मण जातींतला आणि हलक्या मनाचा असेल तर त्याचें मन उदास झाल्यावांचून रहाणार नाहीं. प्रस्तुत लेखकाच्या मनावर देखील क्षणभर का होईना परंतु तशा प्रकारचा परिणाम झाला. ब्राह्मणजातीविरुद्ध माधवरावांच्या मनांत असलेली अढी सर्वत्र प्रत्ययास येते. त्यांची परंपरा आणि पठडी सत्यशोधकी असल्यामुळें ब्राह्मणजातीविरुद्ध त्यांनीं लिहावें हें स्वाभाविक असलें तरी त्यालाहि मर्यादा असली पाहिजे. कांहीं ठिकाणीं तर त्यांचे संशय अगदी हास्यास्पद वाटतात. राजकारणांत भाग घेणाऱ्या ब्राह्मणांनीं त्यांना अन्याय केला आहे असें गृहीत धरलें तरी त्या सवानी आपल्या जातीचें हित साधण्यासाठींच तें केलें असें थोडेंच म्हणतां येईल ? ब्राह्मण-जातींतले सर्वच लोक आपल्या जातीचा विचार करतात असें कितपत बरोबर आहे ? वैयक्तिक स्वार्थासाठीं त्यांतील कांहीं मंडळी तरी चुकीचें वर्तन करीत नसतील काय ?

माधवराव भावनाशील कलावंत आहेत. राजकारण हा त्यांचा स्वभावधर्म नाहीं. हें खरें असलें तरी राजकारणांत भाग घेणारे इतर सर्व धंदेवाईक राजकारणी आहेत असें कां समजावें ? आपल्यासारखा ज्यांचा मनोधर्म आहे, अशा ब्राह्मण-जातींतल्या कांहीं व्यक्ती राजकारणामध्यें ओढल्या गेल्या असण्याचा संभव आहे असा विचार त्यांनीं कां करूं नये ? शिवाय माधवराव कोणत्याहि कारणाकरतां राजकारणांत उतरले असले तरी राजकारण म्हटलें कीं सत्तेचे डावपेंच आलेच. ते स्वतः मंत्री झाले नाहींत म्हणून काय झालें ? तो सिद्धांत सर्वांनाच लागू आहे. माधवराव हे त्या नियमाला अपवाद असून सत्तेच्या डावपेंचापासून मुक्त आहेत असें कां समजावें ? म्हणून एकमेकांवर सत्तालोलुपतेचा शिक्का मारतांना राजकारणी पुरुषांनीं आपण सर्वच लोक कांचेच्या घरांत आहोंत हें लक्षांत ठेवून दगडफेंकीचा खेळ खेळूं नये हें बरें.

परंतु सत्यशोधक चळवळीच्या ज्या युगांत त्यांनीं कार्य केलें तें युगच असें होतें कीं सत्यशोधक समाजाच्या विधायक अंगापेक्षां विरोधात्मक अंगावरच विशेष भर दिला जात होता. साहजिकच ब्राह्मणविरोधी असें एकांगी रूप तिला प्राप्त झालें. त्याचा परिणाम त्या चळवळींत भाग घेतलेल्या कार्यकर्त्यांच्या मनोरचनेवर झाल्यावांचून कसा राहील ? त्यांच्या मनाची घडणच प्रतिकारात्मक बनून गेली. जोपर्यंत सरंजामशाही अगर साम्राज्यशाहीच्या विरुद्ध लढण्यांतच प्रतिकारात्मक प्रवृत्तीला वाव मिळत होता तोंपर्यंत सामाजिक क्षेत्रांतील विरोधात्मक बाजूला गौणत्व देणें त्यांना शक्य झालें. परंतु आतां भांडवलशाहीविरुद्ध लढण्याची भाषा जरी केली तरी मार्क्सनें ज्या प्रकारची आमनेसामने वर्गलढ्याची कल्पना केली तशा प्रकारचा वर्गलढा येथें उपलब्ध नाहीं. मग मार्क्सची कार्यपद्धति येथें कशी लागूं करावयाची ? या अडचणींतून मार्ग म्हणूनच ब्राम्हणेतरांचा लढा हा एका अर्थानें वर्गीय लढाच आहे असा सिद्धान्त मांडून मनाचें समाधान केलें जात आहे. या विशिष्ट प्रकारच्या मनोरचनेमुळेंच आज माधवरावांनीं कम्युनिझमचा अंगीकार केला असावा असें वाटतें. परंतु ही भूमिका त्यांना फार वेळ टिकवून धरतां येईल असें वाटत नाहीं. अनुभवानें सत्यशोधकी चळवळीला राजकीय लढ्याची जोड देऊन ती चळवळ त्यांनीं संपन्न केली त्याचप्रमाणें लवकरच त्यांना त्या चळवळीच्या प्रतिकारात्मक अंगाला विधायक अंगाची जोड देणें आवश्यक वाटल्यावांचून रहाणार नाहीं. संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रश्नासंबंधीं त्यांनीं नुकताच एक लेख प्रसिद्ध केला आहे. महाराष्ट्रांतील समाज ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वादानें पोखरलेला आहे हें श्री. अणे यांचें मत खोडून काढतांना माधवरावांनीं त्या लेखांत असें दाखवून दिलें आहे कीं या प्रश्नावर ब्राह्मण पुढाऱ्यांनीं संयुक्त महाराष्ट्राची मागणी उचलून धरली आहे आणि हा वाद आतां इतिहासजमा होत आहे तो श्री. अणे यांनीं पुन्हा उकरून काढूं नये. श्री. अणे यांनीं प्रसिद्ध केलेलें निवेदन वाचल्यानंतर माधवरावांना निश्चितच असें वाटलें असणार कीं आपण आपलें चरित्र जरा निराळ्या भूमिकेवरून लिहिलें असतें तर बरें झालें असतें. असो. त्यांनींच एके ठिकाणीं म्हटल्याप्रमाणें " मागच्या ठेंचा पुढच्यास शाहण्या करतील या दृष्टीनें हें आत्मचरित्र निःसंशय उपयुक्त ठरेल. " त्यांचा जीवनप्रवाह अजून चालूच आहे. तो अधिक विशुद्ध आणि गंभीर होत





-एस्. एम्. जोशी

झगडा (जॉन गॉल्सवर्दी यांच्या 'स्ट्राइफ' या नाटकाचा यथातथ्य अनुवाद). लेखक : श्री. गो. द. अभ्यंकर. प्र.– गो. द. अभ्यंकर, पुणें २ (१९५४), पानें ८२ : किंमत १॥ रु.

श्री. गो. द. ऊर्फ अण्णासाहेब अभ्यंकर यांची नाट्यसेवा करण्याची सुप्त इच्छा पुणें येथील 'कलोपासकमंडळा'शीं जिव्हाळ्याचा संबंध आल्यानें जागृत झाली. नाट्याच्या प्रांतांत आपण कांहीं करावें अशी तीव्र भावना त्यांच्या मनांत उत्पन्न झाली. आणि त्यांनीं वाचलेल्या, व त्यांना आवडलेल्या आंग्ल नाटकांपैकीं गाल्सवर्दीचें 'स्ट्राइफ' हें 'झगडा' नांव घेऊन मराठींत आलें. गु० नारळकरांचा पुरस्कार, प्रा. न. र. फाटकांची प्रस्तावना व प्रयोगाच्या दृष्टीनें श्री. प्रभाकर गुप्ते यांनीं केलेल्या सूचना हीं सर्व त्याला लाभलीं आहेत.

अभ्यंकरांचा 'झगडा' हा स्ट्राइफचा मराठी अवतार. गॉल्झवर्दी हा आधुनिक नाट्यवाङ्मयांत एक महान् नाटककार समजला जातो. कलावन्त या दृष्टीनें शॉपेक्षांहि त्याची श्रेणी वरची आहे. शॉचीं नाटकें बऱ्याच वेळां चुरचुरीत खटकेबाज वादविवादाचें रूप घेतात. त्यांतील पात्रें एकाद्या विशिष्ट दृष्टिकोणाचीं लेबलें लावलेलीं, 'निर्जीव पण बडबडीं वादकुशल बाहुलीं' वाटतात. शॉचीं पात्रें त्याचीच मुखंडे असतात. पण गॉल्झवर्दीची ख्याति अशी आहे कीं तो स्वतःचीं मतें आपण निर्माण केलेल्या पात्रांपासून दूर ठेवूं शकतो. जन्माला आलेल्या मुलाच्या व्यक्तिमत्त्वाचे पैलू पडत पडत नैसर्गिकरीत्या उजळत जावेत तसेंच त्याच्या पात्रांच्या व्यक्तिमत्त्वाचें होतें. मानवी स्वभावांतील सूक्ष्म छटा सहज कौशल्यानें सूचित करण्यांत, शेक्स्पिअर किंवा ओ-नील यावांचून दुसरा कोणी नाटककार गाल्झवर्दीचा हात धरूं शकेल असें वाटत नाहीं. सूचकता, सूक्ष्म तरलता, शब्दांच्या अर्थाचें मर्म व त्यांतील आंतर-संगीत टिपून घेण्याची संवेदन-क्षमता व तितक्याच सहजतेनें अवघड आहे. श्री. अभ्यंकर याना आंग्ल नाट्य-वाङ्मय वाचण्याचा सराव आहे. त्याच्याशीं त्यांची चांगली घसट आहे. शिवाय, इंग्लंडमध्यें वास्तव्य करण्याची संधि लाभल्यानें इंग्रजी भाषेची मोडणी त्यांना चांगली परिचित झालेली आहे. त्यामुळें रूपान्तर करतांना त्यांना कमी गोंधळल्यासारखें वाटावें व रूपान्तरांत नैसर्गिकता व सहजरम्यता यावी अशी अपेक्षा असणें साहजिक आहे. चारदोन ठिकाणीं, 'हें भाषान्तर आहे' असें दर्शविणाऱ्या अस्पष्ट पण बोंचक अशा खुणा जरी रेंगाळतांना दिसल्या, आणखी दोन ठिकाणीं ओबडधोबडपणा व ढोबळपणा जरी आढळला तरी श्री. अभ्यंकरांचें रूपांतर सामान्यपणें मोठें सफाईदार झालें आहे. इतकें कीं आपण भाषान्तर वाचीत नसून एकादी स्वतंत्र रचलेली कलाकृति वाचीत आहोंत असा भास निर्माण होतो. 'झगडा' वाचतांना आपण रंगतों व वाचून संपविल्यावर गॉल्झवर्दीच्या 'स्ट्राइफ' बद्दल आपल्या मनांत कुतूहल निर्माण होतें, तें वाचावें अशी तीव्र इच्छा जन्मते. प्रत्येक रूपान्तराचें हेंच कार्य आहे. श्री. अभ्यंकरांच्या 'झगड्या'नें हें पार पाडलें आहे. ह्याबद्दल ते अभिनंदनास निःसंशय पात्र आहेत.

मराठींतील ख्यातनाम साहित्यिक प्रा. अनंत काणेकर यांनीही स्ट्राइफचें 'झुंज' या नांवानें एक उत्कृष्ट रूपांतर केलें आहे. 'झुंज' व 'झगडा' या दोघांचा रूपान्तरदृष्ट्या तौलनिक अभ्यास मनोरंजक व उपयुक्त ठरावा.

— य. द. भावे

'पॅरेमाउंट' उद्योग-व्यापार-वार्षिक (द्वितीय खंड) संपादक : श्री. ना. तु. ठाकूर बी. ए. संचालक, 'पर्सनल प्रेस सर्व्हिस' पुणें २, प्रकाशक : ना. तु. ठाकूर, मॅ. एजंट, पॅरेमाउंट पब्लिसिटी सिं. लि., पुणें २ (१९५४). पानें २६४. किंमत ३ रु.

गेल्या वर्षींच्या प्रथम खंडानंतर, यंदा पॅरेमाउंट उद्योग-व्यापार-वार्षिकाचा दुसरा खंड प्रसिद्ध झाला आहे. गेल्या वर्षीं प्रथम खंडांत हाताळतां न आलेल्या

विषयांचा या द्वितीय खंडांत प्रामुख्यानें समावेश केला आहे. शेती आणि भांडवलाचा पुरवठा (वा. पु. वर्दे); शेतीचें शास्त्रीय संशोधन (दा. वि. गोखले); मीठ; चहा; कन्फेक्शनरी; ऊंस (के. एस्. काळे); एरंडी (डॉ. कृ. ख. डोळे); औषधें; कापड-उद्योग (ना. तु. ठाकुर); शिवण-व्यवसाय (मो. ना. पाटसकर); ताग-कारखानदारी; स्वस्त घरबांधणी; बँका व बँकिंग (श्री. चिं. वि. जोग); सहकारी संस्था; कांच-कारखाने; भारताची व महाराष्ट्राची औद्योगिक प्रगति; एस्. टी. कार्पोरेशनचा व्याप; भारतीय चित्रपटसृष्टि इत्यादि आधुनिक जीवनाला आवश्यक अशा गोष्टीं-संबंधीं अद्ययावत् संक्षिप्त व स्थूल आढावा घेणारे लेख प्रस्तुत द्वितीय खंडांत आले आहेत. प्रा. ना. अ. मावळंकर यांनीं ' संमिश्र अर्थ रचनेंतील नियोजनाच्या मर्यादा ' या आपल्या लेखांत ' आर्थिक दृष्ट्या मागासलेल्या समाजांत संमिश्र अर्थव्यवस्था सयुक्तिक ठरणारी नाहीं ' असा एक मूलगामी निष्कर्ष मांडला आहे. याशिवाय ' कोणता उद्योगधंदा कोठें चांगला चालेल ? ' व ' स्वावलंबी शिक्षण ' या दोन विषयांवर स्पर्धा जाहीर करून त्या स्पर्धेंत बक्षिसें मिळविणाऱ्या लेखकांच्या कल्पना प्रस्तुत वार्षिक खंडांत छापल्या आहेत त्या, एक अभिनव मार्गदर्शक उपक्रम म्हणून, स्वागतार्ह होत. शिवाय आर्थिक क्षेत्रांतील गेल्या वर्षांतील घटना, महत्त्वाचे शोध व संशोधक, भारतांतील नियतकालिकें व महाराष्ट्रांतील ग्रंथालयें यांच्या उपयुक्त सूची दिल्या आहेत. एकंदरींत भारताचें व विशेषतः महाराष्ट्राचें शेती, उद्योग, व्यापार, व जीवनांतील इतर विविध अंगं यांचें व्यापक दिग्दर्शन प्रस्तुत वार्षिकाच्या दुसऱ्या खंडांतीच्या रूपानें करून दिल्याबद्दल संपादकांचें व प्रकाशकांचें अभिनन्दन.

-- वि. म. बेडेकर

' The Progress of Education ' edited by N. V. Kinkar, G. S. Khair, R. V. Oturkar, S. S. Patke, B. V. Bapat, M. K. Desai, J. P. Naik, G. N. Patwardhan (published by A. V. Griha Publications, Poona, 2) Annual Subscription Rs. 6–9–0.

पुण्याहून निघणाऱ्या, महाराष्ट्रास सुपरिचित अशा ' द प्रोग्रेस ऑफ एज्युकेशन ' या इंग्रजी मासिकाला तीस वर्षें पूर्ण झालीं असून नुकत्याच १५ ऑगस्टला प्रसिद्ध झालेल्या ऑगस्ट-अंकाबरोबर तें एकतिसाव्या वर्षांत पदार्पण करीत आहे. महाराष्ट्रांतील सुप्रसिद्ध शिक्षणतज्ज्ञ कै. प्रा. म. रा. परांजपे यांनीं हें ' प्रोग्रेस-' १९२४ सालीं सुरू केलें. त्यांच्या मृत्यूपर्यंत १८ वर्षें तेच ' प्रोग्रेस 'चे संपादक व मुख्य आधार होते. आपल्या तेजस्वी ध्येयवादानें, निर्भय वृत्तीनें आणि चतुरस्त्र आणि चुरचुरीत लेखणीनें प्रा. परांजपे यांनीं 'प्रोग्रेस-'ला मोठें मानाचें व प्रतिष्ठेचें स्थान प्राप्त करून दिलें. प्रा. परांजपे यांच्या मृत्यूनंतर ' प्रोग्रेस-'चीं संपादकीय सूत्रें पुण्याचे नामांकित शिक्षणशास्त्रज्ञ प्रा. नी. वा. किंकर यांच्याकडे आलीं. १९४२ नंतर कांहीं वर्षें युद्धजन्य परिस्थितीमुळें ' प्रोग्रेस'ला बऱ्याच ओढाताणीच्या परिस्थितींतून जावें लागलें. अलीकडे ४ वर्षांपासून अनाथविद्यार्थिगृहाच्या लोकसंग्रह छापखान्यानें त्याच्या व्यवस्थापकीय बाजूची जबाबदारी पतकरली आहे. गेलीं बारा वर्षें प्रतिकूल परिस्थितीला सतत धैर्यानें तोंड देऊन प्रा. किंकर व त्यांचे सहकारी यांनीं मोठ्या निःस्वार्थबुद्धीनें, चिकाटीनें व कर्तबगारीनें ' प्रोग्रेस-' चालू ठेविलें आहे याबद्दल ते अभिनन्दनास पात्र आहेत.

कांहीं महिन्यांपूर्वीं पुणें विद्यापीठाच्या शिक्षकसंघातर्फे एक परिषद् भरली होती. त्या परिषदेंत उच्च शिक्षणाचें माध्यम, आजीवसदस्यमंडळें आणि शिक्षण-संस्थांचा कारभार, अध्यापन आणि संशोधन, अभ्यास-मार्गदर्शन इत्यादि महत्त्वाच्या शैक्षणिक विषयावर चांगल्या चर्चा झाल्या. त्या चर्चांचे संक्षिप्त सारांश ' प्रोग्रेस-' मध्यें गेले तीन महिने क्रमानें येत आहेत, ते शिक्षणप्रेमी वाचकांना फार उद्बोधक वाटण्यासारखे आहेत. प्रस्तुत ऑगस्टच्या अंकांत प्रा. सी. एन्. पटवर्धन यांनीं आपल्या काश्मीरच्या प्रवासांत तेथें समक्ष पाहिलेल्या उच्च शिक्षणसंस्था आणि तेथें दिसून आलेला उत्साहजनक अनुभव यांचें केलेलें प्रांजळ वर्णन तेथील परिस्थितीची कल्पना आणून देणारें आहे.

— वि. म. बेडेकर.





'नवभारत' लेख-सूचि

आक्टोबर १९५३ ते सप्टेंबर १९५४




नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

लेख-सूचि : आक्टोबर १९५३ ते सप्टेंबर १९५४




लेख-सूचि : आक्टोबर १९५३ ते सप्टेंबर १९५४

नवभारत





लेख सूचि : आक्टोबर १९५३ ते सप्टेंबर १९५४

सारसंकलन

‘नवभारत’ लेखक-सूचि

आक्टोबर १९५३ ते सप्टेंबर १९५४

[पहिला आंकडा अंकाचा अनुक्रम; दुसरा आंकडा पानांचा]







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

लेखक-सूचि : आक्टोबर १९५३ ते सप्टेंबर १९५४



प्राज्ञपाठशाळा मंडळ
वाई
ग्रंथालय